المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH—1981AC

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

محور

إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري



عبد الوهاب المسيري

* ولد الدكتور عبد الوهاب المسيري في ١٣ شعبان ١٣٥٧هـ الموافق ٨ أكتوبر ١٩٣٨م، بمدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة بمصر.
* حصل على ليسانس في الأدب الإنجليزي سنة١٣٧٩هـ/١٩٥٩م، ثم حصل على ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن من جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م. ثم حصل على دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
* عمل خبيراً لشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام بمصر ما بين عامي ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م و ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
* عمل مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم بجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بنيويورك ما بين عامي ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م و ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م.
* عين أستاذاً للأدب الإنجليزي والمقارن بجامعة عين شمس بالقاهرة ما بين عامي ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م و ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ثم بجامعة الملك سعود بالرياض ما بين عامي ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م و ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ثم بجامعة الكويت ما بين عامي ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م و ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
* يعمل منذ سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م وحتى الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس بالقاهرة، ومنذ سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م وحتى الآن مستشاراً أكاديمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
* له العديد من المؤلفات المنشورة بالعربية والإنجليزية، من أهمها:
  * **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، القاهرة ١٩٧٣م.**
  * **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقديّة، القاهرة ١٩٧٣م.**
  * **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، بيروت ١٩٧٩م.**
* **أسرار العقل الصهيوني ، القاهرة ١٩٩٦م.**
* شارك في عدد كبير من المؤتمرات العلمية التي عقدت في مختلف الدول، في شتى مجالات الأدب والفكر، كما أنّ له العديد من المقالات في الصحف والمجلات والدوريات العلمية.

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

محور

إدراك التحيز

فى الفكر العربى الحديث

الطبعة الأولى

(١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م)

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)

(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

الطبعة الثالثة

(١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

محور

إدراك التحيز

في الفكر العربي الحديث

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري

أ. إبراهيم بيومي غانم
د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد فؤاد باشا
د. أسامة القفاش
د. بيتر واتكنز
د. جلال معوّض
د. حامد الموصلي
أ. حسام الدين السيد
د. راسم بدران
د. رفيق حبيب
د. سعد البازعي

د. سعيد إسماعيل علي
م. سهير حجازي
د. سيف عبد الفتاح
د. صالح الشهابي
أ. طارق البشري
د. طه جابر العلواني
أ. عادل حسين
د. عبد الحليم إبراهيم
د. عبد الوهاب المسيري
د. عبده الراجحي
د. علي جمعة

د. عمر النجدي
د. فريال غزول
أ. فؤاد السعيد
د. قدري حفني
د. محجوب عبيد طه
د. محمد أكرم سعد الدين
د. محمد شومان
د. محمد عبد الستار عثمان
د. محمد عمارة
د. محمد عماد فضلي
م. محمد مهيب

د. محمود الذوادي
د. ممدوح فهمي
أ. نادية رفعت
د. نادية مصطفى
د. نبيل مرقص
د. نذير العظمة
أ. نصر محمد عارف
د. هاني محيي الدين عطية
أ. هبة رؤوف
د. هدى حجازي
أ. هشام جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

580 Herndon Pky. Suite 500
Herndon, VA 20170-5225 USA
Tel.: (703) 471-1133 Fax: (703) 471-3922 E-mail: iiit@iiit.org

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fi al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah (1992: Cairo, Egypt)
Ishkālīyat al Taḥayyuz: al a'māl al kāmilah li Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fi al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah / taḥrīr 'Abd al Wahhāb al Masīrī. Herndon, Virginia: *Al Ma'had al 'Ālamī li al fikr al Islāmī, 1996.*
p. 176 ; cm. 24 (*Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah;* 9)
ISBN 1-56564-236-8 (v. 1). -- ISBN 1-56564-237-6 (v. 2)
1. Schemas (Psychology)--Congresses. 2. Prejudices--Congresses. 3. Human information processing--Congresses. 4. Objectivity--Congresses. 5. Intellectual life--Congressess. 6. Islamic countries--Intellectual life--20th century--Congressess.
I. Elmessiri, Abdelwahab M., 1938- . II. International Institute of Islamic Thought. III. Title. IV. Series: *Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah; raqm* 9.

BF313.N33 1996

96-33880
CIP
NE

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

Printed in the United State of America by International Graphics.
10710 Tucker Street, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595-5888 E-mail: igfx@aol.com

المحتويات

المحور السابع

إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث

تحيزات غربية في قضايا نهضتنا الحضارية: بحث مستخلص من أعمال الدكتور أنور عبد الملك	أ. فؤاد السعيد
إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: (د. جلال أمين ـ د. عبد الوهاب المسيري ـ أ. طارق البشري ـ د. سيد دسوقي)	أ. إبراهيم البيومي غانم
التحيز للتفسيرات المادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري	أ. حسام الدين السيد
إدراك التحيز في المفاهيم الإقتصادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور جلال أمين	أ. حسام الدين السيد
واقع نقل التكنولوجيا والتحيز ضد الذات: بحث مستخلص من كتابات الدكتور سيد دسوقي	أ. هبة رؤوف
عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ: بحث مستخلص من كتابات الأستاذ منير شفيق	أ. نادية رفعت.
إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية: بحث مستخلص من كتابات الأستاذ طارق البشري	أ. هبة رؤوف.
التحيز في دراسات المرأة: بحث مستخلص من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل	أ. هبة رؤوف.

١ ـــ مقدمة المحور السابع

يقدم هذا المحور قراءة في كتابات بعض المعاصرين محاولاً بيان إدراكهم لإشكالية التحيز وتصورهم لأبعادها، ويقدم الباحثون في هذا المحور استخلاصات من بعض كتابات كل مفكر توضّح إدراكه للقضايا الإشكالية في العلاقة بين الأنا والآخر وتصور الآخر عن ذاته الذي يقيس به ماعداه.

ويعرض أ. فؤاد السعيد في بحثه عن التحيزات الغربية في قضايا نهضتنا الحضارية أفكار د. أنور عبد الملك بشأن قضية التحيز المعرفي كأحد أهم المحدِّدات النظرية لأطروحة هذا المفكر الفلسفية، فبالرغم من أنه لم يضع أيًا من أعماله تحت هذا العنوان على وجه التحديد إلا أننا نجد القضية حاضرة وبكثافة كخلْفية واضحة تحكم معالجته للقضايا المختلفة محل اهتمامه، وتتخذ هذه القضية عنده شكل الرفض القاطع لتلك المنظورات والمداخل والمناهج الغربية المتحيزة معرفيًا بحكم زاوية نظرها في فهم ومعالجة قضايا العوالم الأُخرى غير العالم الغرْبي ـ ونحن منها.

وفي بحثه «اتجاهات إدراك التحيز في الفكر المصري الحديث: نموذج التحول من العَلمانية إلى الإسلام» يرصد أ. إبراهيم بيومي غانم التحول الفكري والمرجعي من العَلمانية إلى الإسلام لدى عدد من المفكرين المصريين المعاصرين باعتباره أحد أنماط التعبير عن إدراك النّخبة الفكرية المثقفة للخصوصية الاجتماعية والحضارية وتحيزها للذات وليس للأنساق الفكرية الغربية.

أما حسام الدين السيد فيرصد إدراك التحيز في كتابات كلٍّ من د.

عبد الوهاب المسيري ود. جلال أمين، فالأول أدرك في كتاباته خطورة التحيز للتفسيرات المادية التي تتبنى الكمية والرياضية والدقة المطلقة وأهمية نقدها ونقضها، أما الثاني فقد أوضح في كتاباته التحيز في المفاهيم الاقتصادية الغربية السائدة لرؤية محددة للمجتمع وكيفية إدارة موارده وهو ما يتناوله بحثا «التحيز للتفسيرات المادية» و«التحيز في المفاهيم الاقتصادية».

أما بحث أ. هبة رؤوف عزت فقد أوضحت فيه إدراك د. سيد دسوقي للتحيز في واقع نقل التكنولوجيا والأنماط ونوعية التكنولوجيا التي يتم نقلها وتبنيها، وهو ما يمثل تجاهلاً للتكنولوجيا الأكثر ملائمة لواقعنا ونهضتنا ويشكل (التحيز ضد الذات). وبدراسة كتابات أ. منير شفيق توضح أ. نادية رفعت إدراكه للتحيز في كتابة التاريخ وفي رؤية الآخر لنا بكل ما تحمله من أخطاء وتحيزات، وذلك في عرضها «عصر النهضة: التحيز في كتابة التاريخ» التي توضح كيف يصبح تاريخ العرب هو المعيار ونهضته هي «النهضة» دون سواها.

وتقدم أ. هبة رؤوف في «إشكالية التحيز في مناقشة قضية الشريعة الإسلامية» التي استمدتها من كتابات المستشار طارق البشري حالة من حالات التحيز في دراسة التاريخ وإدراك الواقع من خلال الجدل الدائر بشأن تطبيق الشريعة وبأن التاريخ الإسلامي لم يشهد سوى لحظات قليلة تمّ فيها تطبيق الشريعة. وتوضح كتابات أ. طارق البشري التحيز الكامن في هذه الأطروحة وتعلُّقها بتحيز أعمق في الوعي بالتراث والتاريخ والنظر إليها.

وتُختتم بحوث هذا المحور بقراءة في كتابات د. منى أبو الفضل عن دراسات المرأة كحقل أكاديمي له وزنه في الغرب ونقدها لمسلَّماته وفروضه النظرية وتحيزه لتجربة الغرب التاريخية وقصور اقترابانه وأدواته عن فهم وتفسير واقع المرأة غير الغربية وبالتالي تحيز الدراسات الغربية عند تطرقها لدراسة المرأة في العالم الإسلامي بل والعالم الثالث بشكل عام.

* * *

٢ ـ تحيّزات غربيّة في قضايا نهضتنا الحضارية

بحث مستخلص من أعمال الدكتور أنور عبد الملك

أ. فؤاد السعيد

تمثل قضية «التحيز المعرفي» أحد أهم المحدِّدات النظرية للأطروحة الفكرية «لأنور عبد الملك»، فبالرغم من أنه لم يضع أيًا من أعماله تحت هذا العنوان على وجه التحديد، إلا أننا نجد القضية حاضرة وبكثافة كخلفيّة واضحة تحكم معالجته للقضايا المختلفة محل اهتمامه.

وتتخذ القضية عنده شكل الرفض القاطع لتلك المنظورات والمداخل والمناهج المتحيزة معرفيًا ـ بحكم زاوية نظرها ـ في فهم ومعالجة قضايا العوالم «الأُخرى» غير الغرب ـ ونحن منها.

ويتمثل الجهد الأساسي لأنور عبد الملك في الكشف عن تلك التحيزات، وتفنيد منطقها الذي يتخذ من التجربة الغربية ذاتها مقياسًا يقيس عليه تجارب الحضارات والمجتمعات الأُخرى، مما يجعله ـ أي هذا المنطق ـ غير قادر على معالجة واقعنا وفهمه فهمًا صحيحًا، وفي المقابل يسعى عبد الملك نحو صياغة أطروحة نظرية تتسم بالأصالة، قادرة على فهم الخصوصية التاريخية لواقعنا الاجتماعي المعاصر.

ويتمثل العمل الراهن في عملية تجميع وتصنيف وإعادة تنظيم انتقائية لأجزاء من نصوص عبد الملك التي رأينا أنها تتعلق ـ سواء بطريق مباشر أو غير مباشر ـ بقضية «التحيزات المعرفية الغربية»، ومحاولة صياغة «البديل المعرفي»، وذلك من خلال فحص دقيق لمعظم أعماله دون أي تدخل منا في النصوص الأصلية، اللهم إلا بالحذف طلبًا للاختصار

لظروف النشر والتحرير أو بترتيب النصوص بما يخدم موضوع الندوة.

ونود أن نشير إلى أننا قد استبعدنا - لظروف التحرير - بعض النصوص غير المترجَمة للعربية، ولذلك نشير إلى أهمها - بالنسبة لموضوع التحيز - ألا وهو كتاب «الجدلية الاجتماعية» La dialectique Sociale. وبوجه خاص المجلد الأول الذي ركز على «تجديد الفكر الاجتماعي» من منظور حضاري مقارَن، وللمزيد من الاطلاع نشير إلى الأجزاء التالية في هذا الكتاب الهام:

* Vers Une Sociologie Comparative Des Ideologies (نحو علم اجتماع مقارن للأيديولوجيات)
* La Notion De «Profondeur Du Champ Historique» En Sociologie (مفهوم «عمق المجال التاريخي» في علم الاجتماع)
* Marxisme Et Sociologie Des Civilizations (الماركسية وعلم اجتماع الحضارات)

وقد قمنا بتصنيف وترتيب النصوص كما يلي:

أولاً: التحيزات الغربية في معرفة «الشرق»

- العالم الثالث والشرق
- و«الاستغراب»؟

ثانيا: التحيزات الغربية حول مفهوم «التنمية»

- تنمية أم نهضة حضارية
- الإبداع الفكري الذاتي
- الثقافة والتنمية
- تفسير المعجزة اليابانية

أولاً: التحيزات الغربية في معرفة «الشرق»

■ العالم الثالث والشرق

منذ ثلاثين سنة، أو تقريبًا - لأن خلافات التأريخ ليست مهمة فعلاً - ظهر عدد من التصورات في اصطلاحات علم الاجتماع

والسياسة: «عالم ثالث، ودول الديمقراطية القومية، وتنمية»، وهي تصورات أضيفت إلى مجموعة من التصورات العائدة إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين، خاصة: «تثاقف، وتخلف، وتحديث، وبرجوازية قومية». ولعله من الطرافة أن نرسم مسار جعبة هذه المصطلحات. إن الأمر يتعلق، كما ثبت ذلك، بفئة متميزة من التصورات والمفاهيم، المفاهيم الإجرائية التي يجدر تمييزها بدقة متناهية عن المفاهيم العلمية المحضة، أي الصيغ التصورية المكونة للفكر والمعرفة المبنيين في التحليل النقدي للظواهر الاجتماعية في تطورهما التاريخي، وذلك بطريقة مقارنة تتيح تأمين صلاحية كونية أو شبه كونية، لهكذا نماذج.

إنها تصورات ومفاهيم «إجرائية» في الحدود التي يتعلق الأمر فيها بمعالجة ظواهر جديدة، ويجب أن نرى الجِدّة هنا بوصفها جِدّة الرؤية، المتكونة بواسطة الوعي الغربي في أوروبا وأمريكا الشمالية، للظواهر والمؤسّسات والأفكار العائدة إلى مناطق العالم الأُخرى. وستحدد هذه التصورات والمفاهيم الإجرائية، لنفسها وبشكل طبيعي تمامًا، هدفًا مزدوجًا: إدراك ما هو مختلف عن مسيرات الغرب، وجعل هذه الظواهر المختلفة معقولة، بتصنيفها في فئات، وذلك انطلاقًا من تجربة الغرب نفسها، أي بطريقة تقليدية، ينبغي علينا كتابة تاريخ هذه الملحمة، التي يجب أن ترافقها كتابة تاريخ العالم من داخل المجالات الحضارية المختلفة، التي تتكون منها حضارة العالم، حاولنا في مكان آخر استخلاص أطروحات ومراحل تطور هذا الموضوع[1]، بحيث يمكن التصدي مباشرة لهذا التصور للعالم الثالث، الذي كان مصيره مدهشًا حقًّا، وربما على شيء من الفائدة.

عندما استعمل «أ. سوفي» و«ج. بالانديه» هذا التعبير للمرة الأُولى عام ١٩٥٦[2] كان المقصود بالتأكيد أداة معاينة، ولكن أيضًا تعريف أداة

---

(١) Théses groupées in «La dialectique Sociale», Paris 1972, Edition Italienne, Dedalo Bari, 1974.

(٢) المصدر: الفكر العربي المعاصر - بيروت، العدد الثاني عشر، أيار ١٩٨١ (المحرر).

مُعايَنة بالذات لما تمت معاينته بها، أداة المعاينة: العالم «الكولونيالي» الذي يقول المفكرون الليبراليون عادة عنه إنه في طريق «إزالة الاستعمار» من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. إلا أن هذه العبارة المستعمَلة تعكس بأمانة رؤية الفكر الليبرالي في صراعه مع تغير العالم. يقترب تصور «عالم ثالث» على صعيد الاصطلاحات النظرية من تصور «عامة الشعب»(٣) لطبقة أو قِطاع من المجتمع لا يشكل فئة تَلعب دورًا في الصراع الفعلي في الجدَلية التي تتواجه فيها دولة الطبقة المسيطرة مع الدولة البديل التي تطالب بها الطبقة المسيطَر عليها. هكذا يتم تصور «عامة الشعب» و«العالم الثالث»، وكأنهما مستنقع، وأرض بكر، مُشوَّشان: بالأمس، حقل لشتى أعمال الاستغلال الاستعماري، واليوم ميدان صراع بين مختلف الإمبرياليات، وربما بقيا غدًا أراضٍ وشعوبًا يجب تحديد شخصيتها ومجرى تطورها.

ونعثر على هذه الرؤية الجوهرية عمليًا في جميع الكتابات الصادرة عن مفكري ومؤسسات الغرب من جميع الأيديولوجيات حول موضوع العوالم «الأخرى». ويمكن القول: ما هو العالم الثالث؟(٤). ستتسم التعاريف بالسلبية، فهو إمّا مجموع البلدان الفقيرة، أو البلدان المناضلة من أجل استقلالها القومي، أو البلدان النامية أو المتخلفة. غير أننا لا نشعر في أية لحظة أنه يمكن الحديث عن شيء آخر، فنقطة الانطلاق، وبالتالي معيار المرجع مؤلَّف من الغرب، أي من أوروبا وأمريكا الشمالية الرأسماليتين، والمصنِّعتين، وكذلك أيضًا منذ ١٩١٧ ـ ١٩٤٥، من قطاع دول أوروبا الاشتراكية، فهناك العالم الحقيقي.

توجد خارج هذا العالم قطاعات مختلفة، ويُعرَّف هذا الاختلاف بـ: الفرق في مستوى نمو الطاقات الاقتصادية، لا سيما الصناعية، والقدرة العسكرية، ودرجة التقدم العلمي والتكنولوجي، وتشدد رؤية الغرب

---

(٣) استعمل «سوفي» هذا التعبير للمرة الأولى عام ١٩٥٢ حين قال: هذا العالم الثالث المجهول والمستغَل والمحتقَر.

(٤) المقصود أن تعبير عالم ثالث يقترب من مبدأ الاصلاح من تعبير الشعب الثالث أي الناس من غير النبلاء والأكليروس في فرنسا الإقطاعية (المترجِم).

الجذرية ـ عادة ـ على مظهر هذه القطاعات السياسي، أي على النضال من أجل الاستقلال والتحرر القومي، وعلى العموم يقال: إن العالم الثالث هو: مجموع البلدان المتخلفة المناضلة من أجل استقلالها ضد اضطهاد أو استغلال القوى العظمى. إذن من المناسب إما إرغام تطور مجتمعات هذه البلدان على اتباع الطرق المرسومة من قِبَل النموذجين الكبيرين لتطور المجتمعات الغربية ـ الرأسمالية والاشتراكية ـ وإما مساعدتها على التحرر من النفوذ السياسي المباشر لقوى الهيمنة الغربية، وانتشرت ـ بعملية إسقاط لهذه الصورة ـ الرؤية الطوباوية لعالم متوحد لنمط شامل، لعالمية، حيث بالطبع لم يكن بوسع مجموع الأطراف ـ أي أربعة أخماس البشرية ـ إلا تبنِّي نموذج الغرب المهيمن في عصرنا.

تختلف الرؤية تمامًا في الجانب الآخر من النهر، وكذلك المشروع والإرادة. وفي الحقيقة، لا يتكون هذا الجانب الآخر من النهر ـ خلف قناع المصطلَح السياسي ـ من مزيج معقد من البلدان الفقيرة الذائبة في مجموع موحد وملتحِم، فنحن إزاء مجموعات متميزة من المجتمعات وبعضها مصر، والصين، وفارس. . . أقدم أمم عرفها العالم.

ولتقدير هذا التبايُن من الملائم تَبنِّي تقسيم فرعي بشكل دوائر متداخلة في جدلية متعددة:

(أ) الحضارات: الدائرة الهنديَّة ـ الآريَّة أو (الهنديَّة ـ الأوربية)، والدائرة الصينية.

(ب) المناطق الثقافية داخل كل إطار من أُطر الحضارة الكبيرة: ـ الدائرة الهنديَّة ـ الآريَّة (العصور القديمة، مصر، فارس. العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية، أوروبا، أمريكا الشمالية، القسم الأكبر من المناطق الهنديَّة ـ الآريَّة في أمريكا اللاتينية. أفريقيا ـ ما تحت الصحراوية ـ المنطقة الحضارية الثقافية للإسلام، لا سيما عنصرها العربي، ـ دائرة الحضارة الصينية (الصين، واليابان ومُنغوليا، وآسيا الوسطى، وفيتنام، وجنوب شرقي آسيا، شبه القارة الهندية (الهند وپاكستان وبنجلادِشْ)، أوقيانيا، منطقة الإسلام الثقافية (من فارس حتى الفلبين).

وانطلاقًا من هذا التقسيم يصبح إذن ما اتُّفق على تسميته حضارات الشرق مؤلفًا من: إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكِّلة له، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفلبين، إفريقيّة السوداء ما تحت الصحراوية، بعض قطاعات أمريكا اللاتينية ذات الاتصال القديم بأفريقيا خاصة أمريكا الوسطى والبرازيل.

فالمركزان المحركان للشرق، المفهومان على هذا الوجه هما إذن بدقة: الصين (في قلب الدائرة الآسيوية)، والعالم العربي حول مصر (في قلب المنطقة الإسلامية)، ومن المسلَّم به أنه من الطبيعي جدًّا أن يتحدد موضع الدائرة الثالثة داخل هذه الأطر الحضارية، وهذه المناطق الثقافية.

(جـ) الأمم على اختلاف تصورات هذا التعبير من العصور القديمة حتى أيامنا.

تظهر فائدة هذا التقسيم حين يطبق على المزيج المعقد للعالم الثالث. وفي الواقع، يتقلص العالم الثالث حسب التصورات الغربية تدريجيًا كلما انفصل عنه هذا البلد أو ذاك، إما بواسطة ثورة اشتراكية، وإما بواسطة انطلاقة اقتصادية مفاجئة. ففي عام ١٩٤٥ كانت الصين تشكِّل جزءًا من العالم الثالث في نظر الغرب، بينما صارت بدءًا من عام ١٩٤٩ بعيدة عنه. ومن الواضح تمامًا أن صين «ماو تسي تونغ» تعتبر نفسها هي بالذات كجزء مندمج في مجموع العالم الثالث، كما أن اليابان في نظر الغرب ثالث قوة صناعية في العالم، وتكون بالتالي جزءًا مما ليس هو «العالم الثالث». والحال من الواضح تمامًا أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة، يكوّنان معًا جزءًا مندمجًا في الشرق الذي يعتبر بمثابة واحدة من معطيات تاريخ العالم، ومن الواضح أيضًا أنهما يكوّنان جزءًا منه بطريقة مختلفة، وأن كل أمة من هاتين الأمتين تقيم علاقات مختلفة مع الأمم الأُخرى من المناطق الثقافية الأُخرى في الشرق.

وفي الواقع تظهر الفائدة الأساسية لهذا التقسيم في قراءة تاريخ عصرنا، من كونها تمكننا من أن نميز بوضوح مجموعة البلدان التي كانت تشكل، حول دولتها القومية، القطاع المهيمن في تاريخ العالم من القرن

الخامس عشر إلى القرن العشرين، من بدءِ الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا، وتتكوَّن هذه المجموعة من البلدان الغربية، أي أوروبا وأمريكا الشمالية، هناك في الجانب الآخر من النهر مجموعة أخرى من البلدان الشرقية - لأنه يجب أن يُعرف جيدًا أن بلدان الشرق تمثل أكثر من أربعة أخماس العالم الثالث - إنها تلك التي أُبعدت عن دورها المحرك في التاريخ، وذلك بالضبط بدءًا من صعود جبهة الدول القومية لمختلف بُرچوازيات الغرب منذ القرن الخامس عشر. هذه هي البلدان التي كان يُطمح إلى تعريفها باسم العالم الثالث، ملحقين بها أمريكا اللاتينية منذ عام ١٩٤٥ تقريبًا.

غير أنه يبقى أن نشير - إذا شئنا أن نرتفع إلى مستوى حركة التاريخ العامة - إلى أنه تأكدت مع الثورة الصينية، من المسيرة الطويلة إلى الثورة الثقافية، وعلى نحو ساطع، فعالية الجبهة القومية المتحدة التي تتيح توحيد التحرير القومي والثورة الاشتراكية باعتبارهما أداتيّ مشروع حضاري عظيم، تأكدت الثورة في الصين، بوصفها ثورة «ثقافية»، أما في العالم العربي فالأمر يتعلق بنهضة، إلا أن المسألة ليست أبدًا - في هذين المركزين المحرِّكين في الشرق - مسألة تَثاقف أو تنمية أو تحديث. ويشكل الاستقلال السياسي وتطور الثقافة القومية والتأميم ثم التخطيط أهدافًا سياسية جوهرية، ولكنها ليست هنا وهناك إلا أدوات في خدمة مشروع حضاري عظيم، وهذا المشروع بالذات هو الذي يُحيل مفهوم عالم ثالث إلى متحف التاريخ.

منذ ثلاثين سنة كان الحديث يدور عن التهميش، وكانت الثلاثون سنة كافية لكي يبدأ الشرق بأخذ زمام المبادرة التاريخية في مسيرة جبارة، يتمنى أن تكون مكمِّلة للمبادرات التي ينبغي ألا تتأخر، انطلاقًا من الغرب، بأية طريقة!

هنا تبدأ الصعوبة، وبكثير من الدقة، على مستوى المبادرة التاريخية يُظهر تحليل علاقات القوى في العالم من ١٩٥٦ - ١٩٥٩ حتى ١٩٧٥، أي: من السويس، ومن تأسيس جمهورية الصين الشعبية إلى انهيار

الإمبريالية الأمريكية في آسيا الشاسعة، عند هذه السنة ـ الحد الذي كان سيكونها العام ١٩٧٣، عام حرب تشرين الأول، بعد عام من انتصار الشعبين الڤيتنامي والكومبودي ـ سِمَة غير مألوفة بالنسبة للتاريخ التقليدي، أي: تاريخ هيمنة الغرب العالمية، منذ القرن الخامس عشر، وبالنسبة لنتاج المؤرخين الموجَّه من قِبل مراكز الغرب الثقافية الرئيسية؛ إلى العالم المقهور في المنطقة التابعة، ولا سيما الشرق.

وفي الواقع، كانت أمم المناطق التابعة، حتى الآن ـ خاصة الشرق مفهومًا بمعنى الحضارة ـ تخضع للمبادرات، أي: للتقدم التاريخي العملاق للغرب في كل المجالات، وبالطبع، كانت المسائل الهامة: الاقتصادية والسياسية والفلسفية ـ الأيديولوجية والتساؤلات الكبيرة تصدر عن مراكز الغرب المحرِّكة. لقد جرى الأمر على هذه الشاكلة أثناء المراحل الأساسية: الثورات البرجوازية، والديمقراطية، والاشتراكية، والثورة الصناعية، والروح العلمية، والتكنولوجيا الحديثة، وقيام الامپريالية، ووسائل الاتصال التي وحَّدت العالم. واليوم، هذا هو العالم الموحَّد بالقوة المهيمنة وما حولها، يُظهر عوارض أزمة، وهذه الأزمة التي تُسمى بعناد أعمى أزمة الطاقة. هي تمامًا أزمة منطق صيرورة التطور الاجتماعي نفسه، الذي يدعيه الغرب، أي: التصنيع، والإنتاجية ومجتمع الاستهلاك، والزعم بأن هذه هي نماذج الحضارة.

والحال تبرز عوارض القلق هذه إثر الموجات الكبرى التي تشير إلى حركة النهضة في الشرق في عصرنا، وتطرح الصين ومن حولها: فيتنام وكوريا وكمبوديا، وأهم الحركات الاشتراكية في الشرق للمناقشة: «حتمية النموذج الإنتاجية» وتقترح إقامة المشروع الاشتراكي في المستقبل على قاعدة الخصوصية القومية الثقافية لقطاعات العالم الرئيسية، ومن جراء ذلك تأخذ اشتراكية آسيا المبادرة ـ بجرأة ـ في النقاش حول عقبات ومآزق اشتراكية الغرب، المحصورة حتى الآن، بين الاشتراكية الإنسانية وما دُعي بتبسيطية مانوية «الستالينية»، مجبِرة بذلك التحليل النقدي على تناول الجوهر العميق بالذات للمشروع الاشتراكي بكلِّيته. هل أن الأمر يتعلق بالوصول إلى مستوى المعيشة في البلدان الرأسمالية، لا سيما الولايات المتحدة،

وبتحويل تملُّك الفائض إلى الطبقات الشعبية، أي العمال والفلاحين؟ أم أن الأمر يتعلق بالأحرى ببناء الإنسان الجديد لمجتمع المستقبل الاشتراكي انطلاقًا من تصور مشترك غير مانوي، مفضلاً المدى الطويل على مقارنة مسائل الاشتراكية في الحدود الكمية؟ واحتل الجدل الذي يمتد باتساع متزايد باستمرار أمام أنظارنا مركز الفكر والعمل الاشتراكيين في عصرنا، والمهم هو أن نرى بوضوح أن المبادرة في طرح المسألة، وكذلك أيضًا أول مثال لمشروع حل يطرح، يصدران عن الشرق، فالأمر يتعلق إذن بطريقة محددة بمبادرة تاريخية. إن الشرق الاشتراكي هو الذي يطرح مسألة طبيعة اشتراكية المستقبَل نفسها، وإنَّ اشتراكية الغرب هي التي يتوجب عليها التفكير في مختلف الاتجاهات الممكنة انطلاقًا من هذا الطرح للمسألة، واجدة تدريجيًا في فكر جرامشي، الذي سُفِّه زمنًا طويلاً، مرجعها الأوروبي النوعية.

وفي نفس الوقت، تُطرح «نهضة» العالم العربي في عصرنا كقطيعة، مع محاولات الاختراق من الحملة الصليبية حتى السويس، أي أنها تطمح بشدة إلى مزاوَجة الثقافة القومية مع القدرة السياسية لدولة مجموعة العالم العربي، وأصبح العالم العربي من جراء ذلك مدفوعًا موضوعيًا، لمجابهة الامبريالية في العمق. لقد شنت الدولة الصهيونية أربع حروب حتى أخذ الغرب علمًا من خلال مسألة النفط باستحالة الحفاظ على خط سياسي قائم على منطق الاحتقار، ومنذ ذلك الحين، أجبر استخدامُ النفط كسلاح سياسي من قبَل الشرق العربي الغربَ بما فيه من تيارات فكرية على التساؤل حول جوهر مشروع الغرب الحضاري. وبالتأكيد، كان هذا التساؤل ماثلاً بوضوح منذ ظهور الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر متناولاً انحطاط البرجوازية، ومع ظهور الفلسفة النقدية للتاريخ في مطلع عصرنا، والتي تناولت انحطاط الغرب. ولكن قلما كانت هاتان المقاربتان، لا سيما الاشتراكية، تتصوران أن هذا العالم التابع، الغريب جدًا، عالم المصالح المهمشة في «الجانب الآخر من النهر»، سيستطيع يومًا نقل السؤال إلى قلب الغرب بالذات. هذا هو بوضوح، وبطريقة دقيقة، معنى المبادرة التاريخية المأخوذة من هذا المجال من قِبَل الشرق.

نحن بعيدون عن تصورات الغرب الأُولى بشأن هذا العالم الذي سُمّي ثالثًا، إلا أننا لسنا بعيدين بالقدر الذي يبدو لنا.

■ والاستغراب(٥)

كتبت صحيفة «الموند» الباريسية: «لقد مات الاستشراق» وتعلن جماعة من المؤتمرين في المؤتمر التاسع والعشرين الدولي للمستشرقين: «الأزمة سياسية: إنها قبل كل شيء نتيجة تغير علاقات القوى على المستوى الدولي وتطور نضال الشعوب في آسيا في سبيل تحررها». ثم هناك بالطبع جوقة الاحتجاجات ضد عدم تماسك المنظمة والتعمق وقضايا أُخرى، غير أن الأمر الجوهري ليس هنا. إنه على وجه الدقة في القرار النهائي الذي يضع نهاية لحقبة، ويقرّر أن يطلَق على المؤتمر القادم لـ «الاستشراق» اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية». فهل يعني ذلك أن مستشرقي الغرب قد أعلنوا موت الاستشراق؟ وفي حال الإيجاب، لأي سبب فعلوا ذلك؟

بانتظار مكسيكو عام ١٩٧٨.

ماذا يعني ذلك؟

منذ مائة وخمسين عامًا كان الغرب يدرك الهدف الأساسي من هجمته المتسلطة التي باشرها منذ القرن الخامس عشر: الاكتشافات الكبرى عَبْرَ البحار، وصعود البورجوازية الأوروبية، والفلسفة العقلانية، والثورة الصناعية ـ بانتظار انبثاق الاشتراكية، كان العصر عصر المشاريع الاستعمارية الكبرى التي كانت تمهِّد للغزو الإمبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كان هناك عالم يفتح أبوابه بعد أن كان يُعتبر مغلقًا. عالم محبوس في حصونه، مرغم على أن يكابد في ما يمليه عليه الغرب المتسلط، ملزَم في أغلب الأحوال بأن يحدّ من هويته الوطنية ـ الثقافية.

---

(٥) المصدر: الفكر العربي في معركة النهضة ـ دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨.

كان هذا الهجوم الشامل بحاجة للمعرفة. وكان ثمة فئتين سوف تهتمان بتقديمها هناك أولاً مؤرخون وفلاسفة وعلماء آثار واختصاصيون بالأديان تجمعهم مؤسساتهم العلمية. ونحن نعرف الأسماء الكبرى التي تميز إسهام الفئة الأولى في إثراء المعرفة: من «جان ـ فرانسوا شامپوليون» حتى «چوزيف نيدهام»، تمكن مطلب رفيع جدًا من أن يبني بصورة بالغة الاختلاف، لابد أن نشير إلى ذلك، رقعًا كاملة من المعرفة التي بحوزتنا الآن عن التاريخ الذي عاشته أقدم الأمم والحضارات الأصولية لعالمنا.

ومع ذلك، فإن أيًا من هذه الأسماء الكبرى التي استَشهد بها لم تطرح نفسها ولم تكن تعتبر نفسها بوصفها «مستشرقة».

ومنذئذ، أين هو هذا «الباقي» كما يقال، أين هو حقل المعارف هذا الذي سيطلَق عليه اسم الاستشراق؟ ومن هم الناس الذين يعرِّفون أنفسهم بوصفهم مستشرقين؟ ما دامت المفاهيم الرفيعة من المعرفة والفكر لا تتعرف نفسها في هذه التسميات التي نقول عنها علمية بمعنى أنها صحيحة عالميًا؟

هنا تتدخل الفئة الثانية، هذا «الخليط من جامعيين ورجال أعمال وعسكريين وموظفي إرساليات ومعلِنين ومغامرين... إلخ، أولئك الذين كان هدفهم الوحيد تعرف الأرض المعدة للاحتلال وغَزْوِ وعي الشعوب لضمان خدمة القوى الأوروبية بشكل أفضل». إزاء «الباقي»، إزاء «الآخر»، إزاء هذا العالم، هذه العوالم ثلاثة أرباع الإنسانية التي ليست هي بالعالم القديم «أوروبا» ولا بالعالم الجديد «أمريكا». وكان لابد من إعادة التجميع، في البداية (القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، كان الشرق، (الشرق في نظر المستشرقين بالطبع)، ليس بالشرق الذي كان يعيش النهضة والثورة، شرق «محمد علي» و«عبد الكريم»، و«شرق ميجي» و«التايبنغ»، و«تركيا الفتاة» و«العِصيان الهندي الكبير»، ثم في المرحلة الثانية الأكثر معاصرة فقد غدا «العالم الثالث».

هذا الباقي كله، هذه الموسيقى الأُخرى، هذه العوالم الناهضة والثائرة هي الشرق، وعلى وجه الدقة شرق الشعوب والأمم والثقافات،

والحضارات الممتزجة بقوة برياح التاريخ الكبرى في هذه الحقبة التاريخية التي نعيش فيها، حقبة الثورات الوطنية الكبرى والاشتراكية.

كان ذلك أكثر مما يستطيعه الاستشراق. وكان لابد من القبول بالتحدث عن «علوم إنسانية». كما لو أن مجتمعات الشرق المعاصر ـ آسيا حول إطار التحرك الصيني، إفريقيا الشمالية وآسيا الغربية والجنوبية من حول إطار التحرك الإسلامي والعربي ـ كان ينبغي أن تكون مقبولة، كموضوعات للدراسة على أقل تقدير. لأننا في الحقيقة نستمر في التصرف، كما لو أن الجهد الضخم الذي حُقق في الثقافة والبحث العلمي والإعداد النظري في بلاد الشرق مُعد للإحصاء فقط، فأي دراسة لنقل حول نظرية الدولة والظاهرة القومية قبلت بإسهام المؤرخ التركي «نيازي بيركس» والجغرافي السياسي المصري «جمال حمدان» وعالم الاجتماع الهندي «رام كريشنامو كيري»؟ إننا نستمر في العناد، فالأشخاص المستشهَد بأسمائهم (في الهوامش) سيكونون أولئك الذين سيقبلون دراسة نهضة أممهم وثوراتها ومجتمعاتهم وفق المصطلحات والأُطر النظرية للإمبريالية الأمريكية المهيمنة: التثاقف، والبناء الوطني، والتحديث، والتطوير، والتعدد، والتنضيد الاجتماعي. . إلخ. وستظل النظرية: (النظرية الكبرى)، لتالكوت بارسونز Talcott Parsons سليمة، ونقية من أي تلوث يُحدثه بها الآخر، فلكلٍ نصيبه. وبإيجاز: ذلك هو التدبير الإلزامي الاعتباطي.

«علوم إنسانية» إذن لا «استشراق». فهذه صفحة قد طُويت، ولكن أية «علوم إنسانية»؟ اقتصاد، أم تاريخ أم لغويات، أم أنثروبولوجيا، أم فلسفة، أم علم اجتماع، أم علم البيئة، أم علم السياسة؟ كُلُها بالتأكيد. ولكن بأي شيء تختلف هذه الدراسات؟ هل في الميدان العام لعلم الاجتماع والاقتصاد والفلسفة المشترك بين كل المجتمعات؟

الآن اللغات والثقافات هي أُخرى؟ أُخرى بالنسبة لماذا؟ بالنسبة للغرب؟ ولكن أوَ ليس الغرب نفسه آخر بالنسبة للشرق، وما تسميه أوروبا وأمريكا الشمالية: الشرق الأوسط، أو ليس هو في آسيا آسيا

الجنوبية الغربية؟ وبأي شيء حقًا تُعتبر دراسة التصنيع في مصر والعراق والجزائر، أو دراسة الشعبية في أندونيسيا أو المغرب، أو دراسة الدين في العالم الإسلامي وفي اليابان، أو دراسة نمَط الإنتاج الاشتراكي في الصين وفي ڤيتنام وفي كوريا، أو دراسة الاندفاعة السكانية في علاقاتها مع البيئة والماء والتغذية في بنجلاديش، وفي تركيا، وفي تايلاند، بأي مقياسٍ تُعتبر دراسة هذه المشكلات أُخرى بالنسبة مثلاً للإقليمية في إيطاليا، والتوحيد الوطني في الولايات المتحدة، والتصنيع والاستقلال في فرنسا ونمط الإنتاج الاشتراكي في دول أوروبا الاشتراكية وغيرها؟ ألا يجب التزود بلغات ومعارف ثقافية أُخرى كالصينية والعربية واليابانية والهندية والسواحيلية كما يجب على علماء الشرق الذين يدرسون المجتمعات الغربية أو المذاهب العلمية القائمة أن يتقنوا الانكليزية والفرنسية والروسية والألمانية والإيطالية والأسپانية هم أيضًا؟ أليس على علماء الشرق أن يتكلفوا تكاليف باهظة للاطلاع على مختلف المعارف في الغرب وفي أوروبا وفي أمريكا الشمالية؟

هل سيكون علينا من أجل ذلك أن نؤسس «مؤتمرًا للعلوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية»، وأن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسمًا جديدًا هو المستغربون؟

أو لم يحِن أوان العمل باتجاه ما أطلق عليه: الجدلية الأصلية للحضارات؟ «ربما كانت المشكلة كلها تقتصر على الممارسات الفعالة للتواضع والحب الأخوي. إننا بحاجة إلى قناعة حقيقية تقوم على أساس أن كل عنصرية، وكل العقائد المتعجرفة القائمة على التعالي الثقافي تشكِّل إنكارًا للعالم بوصفه مجتمعًا جامعًا».

ثانيًا: التحيزات الغربية حول مفهوم «التنمية»

■ تنمية أم نهضة حضارية؟(٦)

نقطة البدء في كافة البحوث المتعلقة بقضية، أو قضايا التنمية، أو

(٦) المصدر: ريح الشرق ـ دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣.

الإنماء يمكن أن نختارها في واحد من مستويين

(أ) المستوى الوضعي التقليدي المعمول به في العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية المعاصِرة، أي المعاصَرة، أي أن نبدأ من التسليم بأن عملية التنمية أو الإنماء هي في آن واحد ظاهرة طبيعية لا مفر منها من ناحية؛ ومن ناحية أُخرى ظاهِرة لابد أن تتبدى بشكل أكثر حدّة في مجتمعات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية في عصرنا.

(ب) المستوى النقدي: أي أن نتساءل عن الجذور التاريخية لظهور فكرة التنمية أو الإنماء، وكذا ارتباط هاتين الفكرتين ببنيان الفلسفة الاجتماعية السائدة في مجتمعات الغرب، ثم دراسة كيفية انتقال هذا الجو الفكري إلى مجتمعاتنا، مما يكشف عن مدى صلاحية هذه المفاهيم بالنسبة لقضايانا القومية، وكيفية استخدامها وتسخيرها لإنجاز مشاريعنا القومية، بدلاً من تحديد هذه المشاريع والخطط ابتداءً من طروح فكرية تهبط إلينا وكأنها مُنزلة، منزَّهة عن كل اعتبار حضاري وسياسي.

وبديهي أن عملية الاختيار بين هذين الموقفين لمفهوم التنمية أو الإنماء هي عملية الموقف السياسي الأساسي بالنسبة لمصير الوطن، قبل أن يكون موقف المفاضلة بين منهجين عمليين فحسب. فالسياسة هنا كما في سائر مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية لابد وأن تكون بالنسبة للموقف السياسي الموجِّه لانتقاء الفروض الاجتماعية والمنهجية، ومن ثَمَّ لتخطيط المشاريع التنفيذية، فإذا كان الهدف هو: مسايرة تجارب مجتمعات أُخرى فحسب على اعتبار أن مجتمعاتنا لا يمكن أن تهدف إلى أبعد من تقليد الغير، فكأن الموقف الأول هو المطلوب بكل ما يترتب عليه من نتائج واختبارات أو قرارات تنفيذية... إلخ. أما إذا كان الهدف هو تحقيق نهضة حضارية شاملة لمجتمعات أمتنا العربية، كما حدث أو ما زال يحدث في عدد من أمم الشرق المعاصر، فإنه يصبح لزامًا علينا أن نختار الموقف الثاني النقدي. وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن هذا الموقف النقدي لا تمليه علينا فقط احتياجات تحركنا القومي؛ بل إنه في الوقت عينه يمثل في الأساس الموقف العلمي المنهجي الأصيل، فالموقف العلمي يختلف جذريًا

عن السلفية الفكرية وعن مجرد النقل والتقليد، وإنما هو يهدف دائمًا إلى الإبداع ابتداءً من النسيج الموضوعي للمجتمع المطلوب تنميته وتطويره، وابتداءً من خصوصيته التاريخية.

كيف إذن؟ وفي أي إطار يمكن فهم عملية التنمية؟

(أ) إن أمتنا العربية تجمع بين عدد من أكثر مجتمعات وقوميات العالم قِدمًا وحضارة وكان لها عبر عشرات الأجيال إسهامات حيوية في تاريخ الإنسانية. إن عمق المجال التاريخي هذا يجعل من أمتنا، أُسوة بعدد محدود من الأمم العريقة في الحضارة وفي الاستمرارية التاريخية، نوعية لا ترضى للثورة الوطنية التحريرية هدفًا إلا النهضة الحضارية.

(ب) إن النهضة الحضارية تقوم على أساس تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية، تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم.

(ج) يترتب على ذلك أن مجموع العناصر (نقول «العناصر» لا المنهج أو المفهوم العام) التي منها تتكون عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، يجب أن يُنظر إليها على أنها طاقم من الأدوات يُختار منها ما هو نافع، وبالقدر النافع فقط يضاف إليها ـ وهذا هو المهم ـ مجموعة العناصر والأدوات الدافعة إلى الإبداع الفكري والعلمي والقومي بُغية تحقيق الأهداف المرحلية التي تحددها السيادة العربية.

(د) إن هذا المشروع الحضاري العربي جزء من إسهام أمتنا العربية في تخطيط مستقبل الحضارة الإنسانية، لا بشكل المواكبة والتقليد، ولكن بصورة الإبداع الخلاق القادر على العطاء، وتجديد حياة الإنسانية في عالم الغد.. ومن هنا تبرز أهمية تحديد الاستراتيجية الحضارية التي عرضنا لعدد من نقاطها هنا في هذا البحث، وإن كانت أكثر شمولاً وعمقًا.

والجدير بنا هنا أن ندقق النظر في تأزم الحياة الاجتماعية والإطار الحضاري الشامل في المجتمعات الصناعية المتقدمة رغم استمرار جبروتها

السياسي والاقتصادي والحربي، إن اهتزاز أقوى مجتمع منها أثناء حرب ڤيتنام مثلًا، وموجة اليأس التي أصابت الشباب، وانتشار الفساد والعقاقير المخدرة، وعزل المسنين، وضعف العلاقات الإنسانية، ثم ضرب القيَم القومية والدينية والفلسفية والأخلاقية بواسطة الأجهزة الصهيونية، وانتشار الفكر الوضعي السلبي الرافض، تمثل رِدَّة حضارية خطرة، لا يمكن بحال من الأحوال أن نحاكيها أو نقلدها كما يريده لنا العملاء الحضاريون.

إن جوهر أزمة الحضارة الغربية المهيمنة يحتم علينا أن نحدد منهج التنمية الاقتصادية والاجتماعية على أساس جادٍ وناضج يُبرز معاني التعبئة الوطنية، وسيادة القيَم الإنسانية، وانضباط عملية السلوك الاستهلاكي. فليس الهدف هو تقليد مجتمعات الغرب الرأسمالية أو الاشتراكية منها لا لشيء إلا لأننا لا نملك ما تتمتع به من فائض القيمة التاريخي، وكذا لأن كل مجتمع غربًا وشرقًا يتميز بخصوصيته التاريخية التي يجب الحفاظ عليها في التخطيط المستقبلي، اللهم إلا إذا كان الهدف هو إذابة القوميات في مجتمع أممي موحَّد تحكمه بطبيعة الأمر نواة مهيمنة من مركز التراكم التاريخي، أي من القلعة الأمريكية وحلفائها الضاربين في الأرض حولنا وخاصة في مواجهتنا.

وسوف يعني ذلك إحباطًا لأحلام وصولية كثيرة، وإلغاء مشاريع المتفعين والسماسرة والعودة بمجتمعاتنا إلى حياة تمتاز بالتقشف، والتآخي الاجتماعي الفعال، والثقافة الإبداعية، بدلًا من سيادة الأفكار السمسارية البراقة، أفكار المتفعين على حساب جماهير شعوبنا وكرامة أمتنا واستقلال أوطاننا.

وعلى هذا، يكون مفهوم التنمية في إطار نهضتنا الحضارية العربية أداة خاضعة وليس هدفًا. ومن هنا نتبين أهمية العمل الفكري القومي المرتبط أوثق ارتباط بجماهير الشعب وجيش الوطن، ولعل هذا ما تعنيه عبارة الثورة الثقافية، بها نعيد رجال الفكر إلى أرضيتهم الحضارية فينصهرون ورجال العمل السياسي القومي في أرضية وطنية شعبية مما يفتح أبواب النهضة الحضارية فتحًا.

■ الإبداع الفكري الذاتي(٧)

اللحظة التاريخية لطرح المسألة

إن بيان المسألة الخاضعة للبحث في اجتماع الخبراء الذي يضمنا، وأعني نقل المعارف، يذكِّر بمجموعة كاملة من الصياغات على النمط ذاته: نقل التكنولوجيا، وتحويل الأموال، إلخ. والانطباع العام عنها هو انطباع الفائض أو المصب، سلسلة من التراكمات نحو مناطق ذات مركز مشترك، سطح أو أكثر، عبر قنوات، وحسب إيقاعات يجب تعيينها فيُشار إليها عندئذ بكلمة الشروط.

وما يُفترض تحويله، والذي ندرس شروطه هنا بقصد تحسينها، هو المعارف وعَلينا أن نتساءل حول هذا المفهوم ذاته، والذي يغطي معطيات البحث العلمي في العلوم الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، كما يغطي وسائط تأمين الثقافة المتعلقة بنتائج هذه الأبحاث ونفكر بالطبع في التطبيقات التِّقنية لنتائج هذه الأبحاث، على مستوى تحسين وتطوير الإنتاج الاقتصادي، ووسائط وكيفيات العيش في المجتمع، وكذلك تطوير الشرط الإنساني في عصرنا.

إن العملية التي تصورنا بهذا الشكل تتضمن افتراضًا أول وهدفًا، وكليهما يؤلف المشروع العلمي للعملية ككل.

الافتراض الأول: هو أن الحافز في مادتي العلم والثقافة، هو حافزٌ بل هو مرْكز محرِّك، هو في الوقت ذاته مركز تكديس ودفع، دائِرةٌ حصينة مدعوة إلى الإشعاع والقولبة. وهدفًا هو: أن مركَز التحفيز والدفع يعمل باتجاه تسوية المجتمعات الأُخرى، عبر الأوعية المتصلة التي تؤمِّن تحويل المعارف، والإنباء عنها، بقدر ما تكون الوحدات المختلفة التي يتألف منها العالم، ومختلف التشكُلات القوية الاقتصادية والاجتماعية، متماثلة، ومن طبيعة واحدة، وقابلة للإبدال، ومن هنا، قابلة للتسوية.

---

(٧) نفس المصدر السابق.

ويتحدد المشروع العلمي بكامله كتوزيع أفضل وأكثر إنصافًا للمعارف العلمية والثقافية في العالم، شريطة أن يقوم مركز التحميز، أعني الغرب أي أوروبا وأمريكا معًا، بقيادة العملية وتأمين «تعميم» العالم وسواء أكانت هذه الرؤية على الطريقة الجديدة، رؤية سمحة، أو مشروعًا طوباويًا فإنها تتواصل على الأثر الناشئ، بشكل طبيعي من أسبقية الغرب منذ القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن العشرين. عندئذ يُفترض بالتساؤل أن يتناول المسألة ذاتها: أفلا يفترض بالعالم الذي نعيشه، بتحولات بنيوية على هذا القدر من العمق، أن يثير تأملًا نقديًا، قادرًا على أن يقود إلى طرح للمسألة أكثر مطابقة للدِّيْنَمية الموضوعية للمجتمعات المعاصرة بالذات؟

وعِوضًا عن مفهوم «النقل»، يُفضل طرح مفهوم «الإبداعية»:

وترتبط الدرجة الأُولى بالطبع، وهي الأكثر ألفة، بعملية التحديث، والطليعة، والاكتشافات العلمية والثقافية في العالم كله. على هذا المستوى تُطرح مسائل الإبداع على الصعيد التِّقني. ويمكن أن يقال: إن أفضل المبدِعين هو من أُعد بشكل أفضل للإبداع. ومن المعروف أن المراكز الأكثر قابلية للإبداع الثقافي والعلمي هي بالتحديد: تلك التي أقيمت في البلدان والمجتمعات الأكثر تقدمًا من وجهة النظر الاقتصادية والعلمية، والتقنية، أعني منظومة أوروبا ـ أمريكا الشمالية، مع بعض الاستثناءات النادرة في مناطق أُخرى. إننا أمام تحقُّق بديهي، أمام تحصيل حاصل، تنغلق دائرته حتى قبل التطرق إلى التساؤل الذي يحدد بحثنا.

يجدر بنا إذًا أن نتقبل درجة ثانية للتساؤل، ألا وهي الإبداعية، في قاموس الخصوصية، أعني انطلاقًا من المناشئ الحضارية المختلفة، ومن المناطق الثقافية ـ القومية التي تؤلف كلًّا من حضارات العالم الذي نعيش فيه، عندها لا تكون الإبداعية مرادفًا لـ «الطليعة»؛ بل يقوم هدفها كما تقوم النواة العميقة لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية ـ القومية لمختلف المجتمعات، بتحولاتها المعاصرة، والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحِصة العقلانية للعالم، وكذلك إيقاع وأسلوب هذه المساهمة فليس عالم

المجتمعات المعاصرة سلسلة من الأسواق والوحدات التي تُرد إلى بعضها بعضًا، وتُفسح في المجال هكذا لكل الاستكمالات العزيزة على الوظائفية التي هيمنت طويلاً على العلوم الاجتماعية، إنما هو (أي عالم المجتمعات المعاصرة) مجموعة جدلية بالغة التعقيد، تقدم بنيتها حتى إطار النظرة المقارنة، سواء على المستوى النظري أم على مستوى التطبيقات، ومنها: تلك التي تتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الإبداعيات الثقافية القومية التي يبدو لنا أنها تؤلف صياغة مطابقة لطرح المسألة التي يثيرها مفهوم «تحويل المعارف».

إن التفكير النقدي بعودته بالذات إلى بيان المسألة المسماة بـ «تحويل المعارف»، انطلاقًا من هذا الطرح الجديد للمسألة الذي اقترحناه هنا، إنما يتوجه بشكل طبيعي جدًا إلى ما قبل هذه المفاهيم.

بالطبع إن تحويل المعارف، المعارف العلمية وكذلك تطبيقاتها التقنية، يشكل مجالاً فسيحًا تحت تصرف المجهود الفكري والتخطيطي في مختلف مجتمعات عصرنا، بقدر ما يكون العالم قد أصبح أخيرًا وللمرة الأولى في تاريخ البشرية عالميًا، منذ أقل من نصف قرن، وذلك يرجع بالذات إلى الاتصال التوجيهي (Tele-communication)، والتطبيعات المعمِّمة للطاقة الكهربائية، والإلكترونية، والفيزياء النووية، وإدخال الجغرافية الاستراتيجية، ووسائل الإعلام الشعبية (Mass-media).

ذلك أن مسألة المعارف تؤدي بشكل حتمي إلى مسألة المعرفة. وإذا كان يجدر بنا أن نهتم بشكل طبيعي بشروط إنتاج مدونة المعارف البشرية، وشروط تحويل هذه المعارف بين المركز والسطح، ثم بين مختلف المراكز وبين مختلف السطوح، وكذلك من هذه السطوح بالذات، إلى مختلف المراكز... الخ. لابد ألا يصح منا أن نتساءل حول المضمون العميق لما هو بالذات موضوع بحث وتحليل لا تنظير وإيصال. بكلام آخر: بماذا يتعلق الأمر؟ ما هي التساؤلات الكبرى التي تتناول العلاقات بين المعطى، أو العالم الظاهري من جهة، والتمثُّل المفهوم الممكن الذي يتخذه العقل البشري من جهة أخرى؟ ما هي شروط حقيقية وموضوعية معايير

شرعية الأحكام الواقعية، وكذلك العلاقة بينها وبين الأحكام المعيارية؟ وهكذا تكون المسائل الكبرى في فلسفة المعرفة قد طُرحت: وعلى الأبستيمولوجيا أن تتمسك قدر المستطاع بإعطاء هيكلية متماسكة للبحث الذي يتناول المسائل الكبرى للفلسفة الدائمة (Philosophia perennis).

من «المعارف» إلى الـ «معرفة». لعل هذه هي الطرق المنعشة لبحث نقدي ذي أصوات متعددة يتقبل العمل في سبيل تحويل عُمقي للأساس المشترك للحصة الثقافية للمجتمعات البشرية، على عِظم تنوعها. بالطبع، ليست هذه هي المسألة التي تخضع مباشرة لملاحظتنا. ولكن يجدر بنا أن نحدد موقع التحليل الملموس في أفق واسع من فلسفة التاريخ، إذا أردنا أن نجيب، وحتى بطريقة ناقصة، عن البحث الثقافي لعصرنا.

■ **الثقافة والتنمية**(٨)

نقطة البدء في كافة اتجاهات الفكر الاجتماعي الغربي هي: أنَّ الغرب هو النمط الأمثل للتقدم منذ القرن الخامس عشر؛ وبالتالي، فإن الهدف: هو اللحاق به، أيًا كانت نوعية النظام الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو الفكري الذي تختاره مجتمعات القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وإن كان التأكيد دومًا على أن الاختيار الأفضل هو: اختيار المجتمعات الرأسمالية المندمجة في السوق العالمية.

ومما يدعِّم هذا الاتجاه المشترك لكافة مدارس الفكر والعمل المعنية بالدراسات الاجتماعية في الغرب أن الهوة التي تفصل بين المجتمعات الصناعية المتقدمة من ناحية، والمجتمعات المتخلفة أو النامية من ناحية أُخرى تزداد باطراد أو هكذا يبدو من دراسة مؤشرات مثل معدل النمو الكمِّي للدخل الفردي وتراكم المديونية، أو مؤشرات الإسكان والصحة، وكذا التعليم الأوَّلي ونسبة المشاركة في التجارة العربية... الخ. وهذه المؤشرات والمعدلات تُخفي في الكثير من الأحيان عوامل تكوينية مركزية

---

(٨) المصدر: الإبداع والمشروع الحضاري ـ دار الهلال، القاهرة، ١٩٩١، (سلسلة كتاب الهلال)، العدد ٤٩١.

من حيث التأثير على عملية التنمية، ألا وهي طموح وإنجازات المشروع القومي في عدد من الدول المحوّرية في القارات الثلاث، إما بشكل مطّرد (اليابان والصين)، أو في مراحل معينة من التاريخ الحديث المعاصر (مصر، الهند، الجزائر، البرازيل، نيجيريا، المكسيك، وبوجه عام شرق آسيا وخاصة كوريا)، وكذا الحصار المسلح ثم الهجوم المضاد بواسطة الحروب، والتوغل الاقتصادي والمالي والفكري، وتهجير العقول والأفراد، والتسلط على مسالك التجارة والتمويل على مستوى عالمي... إلخ.. من ناحية أُخرى، أي أن هذه الهوة التي تزداد اتساعًا والتي تبدو وكأنها تحُول دون اللحاق بركب التنمية والحضارة، بمعنى التحديث، تتم في فراغ خارج عملية التحليل الدقيق للواقع التاريخي المتحرك، وخاصة تفاعل وضع القارات الثلاث مع المركز الغربي المهيمن.

من هنا، على وجه التحديد، نشأ المفهوم المشترك لعملية التنمية ـ بما في ذلك المتغير الثقافي ـ في كافة مدارس الفكر والعمل في الغرب المعنية بهذه القضايا. إن هذا المفهوم يؤكد أولوية عملية الـ «نقل»، سواء أكان نقل العلوم والتقنية، وبوجه أعم نقل المعرفة ـ من المركز، أي الغرب، إلى الدائرة، أو الدوائر المحيطة، أي القارات الثلاث (آسيا، وأفريقيا، وأمريكا).

ولكن المهم أن نتساءل: لِمَ؟ ومن أين هذا الاختيار؟ أهو اختيار قائم على اعتبارات اقتصادية، أو منهَجية مجردة لا علاقة لها بالمؤثرات السياسية والاجتماعية المحيطة ولا بالخصوصية الحضارية ـ الثقافية ـ القومية التي صاغها التاريخ؟ إن قصْر الإجابة على التحليل الاقتصادي يمثل طغيان موجة التكنوقراط على الفكر السياسي القومي الذي يرتكز دومًا على التحليل في الأعماق، أي على البعد التاريخي ـ الحضاري لكلٍّ من المجتمعات موضع الدراسة، ومكان العمل.

ماذا، إذن في مقابل «النقل»؟

نقطة البدء، لو أردنا أن نخطط طريقًا مغايرًا لطريق النقل والتقليد إنما هي الذات: تحديد الذات القومية، والثقافية، والحضارية في

خصوصيتها، والانطلاق من هذه الذات، وإمكاناتها ومُمكِناتها وطاقاتها القابلة للتعبئة، والاعتماد على الذات في الأساس في علاقة معقولة رشيدة ناضجة بالوحدات الذاتية الأخرى المتفاعلة في المضمار العالمي.

إن عنوان هذا الموقف السيادي في تحقيق عملية التنمية إنما هو الإبداع أي الإبداع الذاتي، حضاريًا، وثقافيًا، وقوميًا. ذلك في كافة المجالات، مجال الفكر، ومجال العمل. وإن إدراك أهمية الثقافة في مجمل عملية التنمية، وهو إدراك متزايد منذ نهاية الحرب العالمية ودخول العالم في مرحلة تغيير مَساره التاريخي، تثير العديد من القضايا، والتساؤلات، يجدر بنا أن نشير إلى أهمها:

لعل القضية الأولى هي تلك التي تكمن في مجال الأصالة في علاقتها بالخصوصية. وقد لعب المستشرقون، في غالبيتهم، وكذا قطاع واسع من علماء الأجناس والاجتماع المعنيين بالمجتمعات اللا ـ غربية، دورًا كبيرًا مؤثرًا في إعادة ضرورة دراسة هذه المجتمعات، من حيث أنها مغايرة للمجتمعات الغربية «الطبيعية»، إلى حَدِّ التركيز على مفهوم «الأصالة» ـ وكأنها الإطار الواسع الذي يمكن أن يجتمع في ثناياه مزيج من رواسب الماضي والمظاهر المختلفة من الحاضر، والخاضع للهيمنة الأجنبية.

وقد ذهب عدد كبير من هؤلاء العلماء إلى الأخذ بمفهوم ماكس ڤيبر، عن النمط المثالي Ideal type، وكأن لكل مجتمع متحدد روحًا مثالية يفرضها أو يقدمها التاريخ، وهي على تمايز محدد بالنسبة لكافة الذوات الأخرى. والخطورة في هذا المفهوم ـ كما بيَّناه مرارًا وتكرارًا، أسوة بمدرسة علماء الاجتماع الآخذين بالاتجاه التاريخي ـ هو أنه يرد كلًا منها إلى جذور نفسية ـ عرقية، لا يستطيع التاريخ الموضوعي أن يؤثر عليها، إما بإعادة تشكيل بنائها التكويني تدريجيًا، أو بإقامة روابط التأثير، والتأثر الجدلي المشترك بينهما.

وهنا يجدر بنا ألا ننسى أن استعمال الأصالة على أيدي غالبية المستشرقين الغربيين وعلماء الأجناس والاجتماع في أيامنا يكرر ما تقدم به عدد من الماركسيين، ومعظمهم من الاتجاه التروتسكي اليساري الصهيوني،

باسم «الإنتاج الآسيوي». فإذا كان سُلّم تطور أنماط الإنتاج في العالم اللاغربي لا يطابق ذلك الذي يعتبر طبيعيًا في العالم (الغربي)، فكان لابد إذن من اختراع سُلّم آخر من التدرج ينطبق على المجتمعات الشرقية أي اللاغربية، وكذا أمريكا اللاتينية. والهدف من هذه المحاولة يختلف في الظاهر فقط عن تقديم مفهوم الأصالة. فنحن هنا بصدد مفهوم مضاد ظاهريًا، يهدف إلى جمع الشمل بين المجتمعات اللاغربية، ولكنه جمع الشمل بين مجتمعات لا طبيعية، أي تجميع مجتمعات «الأصالة» في سلم يتسم بالحصر النمطي Reductionism ويؤدي في نهاية الأمر إلى فصل العالم إلى قطاعين: قطاع المجتمعات الغربية، أي المجتمعات «الطبيعية»، وقطاع المجتمعات اللاغربية المغايرة، المتمحورة حول أصالتها واغترابها عن العصرية. محاولتان تكملان إحداهما الأخرى إذن، ساعية إلى تحقيق مركَزة الغرب المهيمن ـ هذه المرة من زاوية الثقافة وإعمال الثقافة بشكل مركزي، في إدراك تباين مسيرات التطور الاجتماعي عبر التاريخ.

ثم هناك قضية هامة تعترض طريق دراسة مدى فاعلية الثقافة في عملية التنمية، وإن كانت أقل وضوحًا بكثير من العوامل الأخرى، ألا وهي قضية أو مشكلة الأولويات.

ذلك أن عملية التنمية تقتضي ـ من حيث السياسة العملية ـ تحديد الأولَويات في مجتمع معين، وذلك لمرحلة معينة من تطوره، قد تَتخذ شَكْلَ الخطة لعدة سنوات، أو تقدير أعم بالنسبة للمرحلة التاريخية، وكذا الأولويات الأكثر دقة من حيث التنفيذ على مدى السنة الواحدة.

هناك أولاً تحديد أو تعريف مختلف أنواع الأولويات:

ـ سوف يميل البعض إلى إعطاء المكانة الأولى للأَولويات النابعة من مجال الإنتاج الاقتصادي والنواحي العلمية والتقنية المصاحبة لها. ومن مثل هذا التطور تتبدى أمامنا مفاهيم مثل «الإنتاجية» و«الاستهلاكية» ثم «السعي وراء المتعة»، وشعار «الصغير هو الجميل»، وكذا الأنماط الفردية للتنظيم الاقتصادي، أسوة بالأنماط الجَماعية، وأنماط قطاع الدولة، . . . الخ

ـ وهناك أنصار منح الأولوية إلى البعد السياسي، إذ أنه هو الذي يحدد في نهاية الأمر سُلَّم الأولويات كما تقررها الهيئات والمؤسسات المختلفة في مختلف المجتمعات، ومن هنا تأتي التفرقة التقليدية بين الليبرالية والأوتوقراطية، بين الديموقراطية والديكتاتورية، بين الجماهيرية والاستبداد، بين الإجماع وقيادة النخبة... الخ.

ـ وهناك من يرى أن الأولويات تتحدد أولاً في مجال الثقافة والفكر والفلسفة والأيديولوجية والدين، ابتداءً من إطاراتها التكوينية الخاصة، ومن هنا تنبع المواقف التي تؤكد خصوصية المجتمعات الإنسانية وتمايزها إلى أمم ومناطق ثقافية أو جغرافية ـ ثقافية بما يواكبها من نظرات متخصصة للعالم في إطار الدوائر الحضارية الكبيرة التي تشمل هذه العناصر كلها.

إن الدراسة المقارَنة للأمثلة الرائدة في مجال أعمال العامل/البعد المتغير الثقافي في الظاهرة الإنمائية، وفي تطور المجتمعات المعنية تقوم على أساس منهج المقارنة ذات المغزى.

وباختصار شديد تُعني هذه العبارة بتسمية المنهج المختار إذ أنه لا يمكن مقارنة أية ظاهرتين على تباين تكوّن كل منها من الناحية التاريخية، أي بغض النظر عن الطابع الخاص لخصوصيتها، ولكنما يمكن أن تقوم المقارنة، بل ويجب أن تتحقق بين المجتمعات التي تنتمي إلى مجموعة واحدة، أو متشابهة من الوحدات الاجتماعية من حيث الانتماء إلى الإطارين الحضاريين الكبيرين في العالم، وإلى الدوائر الثقافية المتمايزة داخل كل من هذين الإطارين الحضاريَّين، وأخيرًا وليس آخِرًا نمط ونوع المجتمع القومي موضع الدرس. إن إهمال هذا المنهج لصالح المقارنة المفتوحة على كل الاحتمالات وبين مختلف الوحدات المتباينة أحيانًا بطريقة جذرية يؤدي إلى خليط لا أول له ولا آخر مثلما يحدث عندما نسمع الأسئلة المترددة في الكثير من الأحيان: «لم الفوضى في مواصلات القاهرة وكالكتًّا، لو قارناها بالنظام المتواجد في باريس أو لندن؟»، «لم التباين بين مكانة الدين والفلسفة في الصين بالمقارنة مع إيطاليا وأثيوبيا؟». «كيف يمكن مقارنة الهيكل التصنيعي والتقني في اليابان بما هو قائم في فنزويلا؟»، «كيف

يمكن المقارنة بين تعدد الثقافات والقوميات في إطار دولة واحدة كالهند، مع ما هو قائم في الاتحاد السوفيتي، والولايات المتحدة؟»، إلى غير ذلك من محاولة إقامة المقارنات المفتعلة التي لا تفضي إلى نتيجة، اللهم إلا اليأس والتعجب، والانبهار الزائف، وبالتالي استمرار الأزمة.

من أجل هذا، يمكن أن تتكوّن مجموعة أُولى من الدراسة التحليلية المقارنة للمتغير الثقافي في القاهرة والإنمائي في قلب أعم المجتمعات القومية للحضارة الشرقية، ولنقل مثلاً بين مصر، وإيران، والصين واليابان.

التحيز الغربي في تفسير المعجزة اليابانية

في دراسة هذا المثل العملاق للتحديث والتغيّر الشامل في قلب مرحلة تغيير النظام العالمي، نرى أن السيل الجارف للمحاولات والدراسات والتحليلات الذي يتدفق من الغرب منذ حين، وخاصة منذ أزمة البترول، يحارب في جبهتين: جبهة أُولى، بطبيعة الأمر: ألا وهي أن التجربة اليابانية تمثل أبرع نوع ونمط من نقل العلم ونقل المعرفة وخصوصًا «نقل التقنية» أي أن اليابان هو «الناقل الأمثل».

هذا المنحى الأُول، يمثل على وجه التحديد «اتجاه التحديث»، أي اتجاه التنمية بواسطة النقل، وإن كانت هذه التنمية ليست تابعة، وقد استجابت له قطاعات واسعة من رجال الفكر والاقتصاد في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بادئ الأمر، وكذا في أمتنا العربية حتى بداية السبعينيات، هانحن ذا قد وصلنا إلى مفتاح اليابان الغامض، إلى نتاج ثورة «ميجي»، إلى البديل الناجح لمحاولة محمد علي، إلى إيجابية الشرق الحضاري بشرط أن يتم تقليد الغرب على أحسن صورة وأدق تخطيط بوجه شامل لا يترك مجالاً للشك في أن التغريب هو الطريق، والتقليد هو المفتاح، والمغايرة أو الخصوصية هي الوُجهة التي لا تؤدي إلا إلى المأزق والفشل والأزمة. تمت الدائرة من مُنَظِّري التغريب في الغرب المهيمن إلى تلاميذهم ورجالهم أنصار النقل والتقليد والتبعية في الشرق، وذلك باسم «التجربة اليابانية» كما أراد السواد الأعظم من التكنوقراط أن يَفهمُوها آنذاك.

ثم جاءت الموجة التالية على أزمة البترول بعد حرب أكتوبر، وظهر بوضوح أن الصيغة اليابانية ـ داخليًا وخارجيًا ـ لا تمثل نقلاً للصيغ الغربية. فمن الناحية التكوينية الداخلية، أي من حيث نوعية نمط الإنتاج، اتضح بجلاء أن الرأسمالية اليابانية بوجه عام، وخاصة القطاع الصناعي منها، وأيضًا المالي، يعمل بطريقة مغايرة، بل ومغايرة كيفيًا وبشكل تام لأنماط الغرب سواء في أوروبا أو في أمريكا من حيث تفضيل استثمار الأرباح بشكل مكثف في البحث والتنمية الاستراتيجية العلمية والتقنيّة والصناعية على توزيع الأرباح ورفع سعر الأسهم بالمضاربة المصرفية، وتفضيل ضمان العمل بالنسبة لكافة العاملين في المؤسسات الكبرى، ولو بواسطة نقلهم إلى وحدات غير وحدات العمل الأصلية، وتخفيض الأجور في نهاية مرحلة العمل على البطالة وإرهاق الدولة بمصاريف الدعم للعاطلين والهامشيين. وكذا الشيوخ، وضبط الفوارق بين مختلف مستويات الأجور: من رئيس مجلس الإدارة إلى مساعدي النظافة بحيث لا تتعدى حدود المقبولية النفسية، وتواجد هيئة المديرين بين رجالهم من العمال والمباشرين بشكل متصل، بُغية صياغة الوحدة العاملة الفعّالة دون البيروقراطية والإدارة المكتبية من فوق. ثم ربط كل هذا بحب الوطن، والولاء لليابان، ومستقبل اليابان، ومجد اليابان، لا بفكرة الربح والاستهلاك والتفرُّد، والأنانية، وهي القيَم التي اتصفت بها الرأسمالية في الغرب ولا تزال، في عصر هبوط معدّل نموها في أوروبا الغربية الآن.

ثم تساءل المفكرون والباحثون ورجال العمل عن أسباب هذه الظواهر الغريبة: هل الرأسمالية اليابانية تتصف بلعبة داخلية لم يفهمها الغرب، أو قطاعات الشرق الأُخرى؟ أي أن نهج اليابان ـ من يدري! ربما ليس «مقلِّدًا»؟ وإن لم يكن الياباني مجرد مقلد لما قَبلَه، فما هو؟

وهنا بدأ العد التنازلي من سيادة مفهوم التقليد بشكل مطلق لتفسير سيادة الظاهرة اليابانية، إلى بوادر استعمال مفهوم الخصوصية لإدراك ما هو كامن وراء الترسانة الجبارة التي بدأت تزلزل أركان الهيمنة الغربية في الاقتصاد العالمي كله، استنادًا إلى موارد الطاقة العربية ـ الإيرانية ـ الإسلامية.

إن تحليل الظاهرة اليابانية الخارقة يجب أن يتمركز حول العناصر أو المحاور التالية، النابعة من صياغة خصوصية اليابان التاريخية على وجه التدقيق:

تتكون اليابان من مجموعة من الجزر حول جزر رئيسية ثلاث، ظلتْ على منأى من الغزوات بشكل متفرد عبر التاريخ، اللهم إلا من ناحية كوريا.

ومعنى هذا بدقة، أن اليابان ظلت في عزلة تامة عن كل ما عرفه، مثلاً، العالم العربي والأُمّة الإسلامية من غزوات بالسلاح منذ القرن التاسع، وهو أمر ضئيل نسبيًا لو قارناه، مثلاً، بتاريخ مصر منذ غزوات الهكسوس حتى عبور أكتوبر ١٩٧٣. إن هذه الظاهرة متفردة حقيقة بالنسبة لمجتمعات الحضارة الغربية، وليس فقط بالنسبة للمجتمعات الشرقية. إنها ظاهرة فريدة حقيقية، مكّنت اليابان من الدرع الواقي الجغرافي والتاريخي معًا الذي عزلها عن التأثير الأجنبي ـ اللهم إلا تأثير الصين وكوريا والبوذية، وهي تأثيرات شرقية آسيوية مواكبة له ـ حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن خلال هذه العُزلة الجغرافية التاريخية معًا، تكوَّن إطار صياغة الخصوصية اليابانية المتفرّدة في شعورها ومنظورها ومفهومها بالنسبة لكل الخصوصيات الأُخرى، وهي تنظر صامتة ساخرة من دعاة النقل والتقليد، الذين اعتبروا اليابان مستعمرة غربية مثل العديد من الضِّياع غير المعروفة التي سيطر عليها الاستعمار الغربي بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر. ومعنى هذا التفرُّد الجغرافي التاريخي أن جوهر خصوصية اليابان يكمن في قوة الوحدة الوطنية، ووضع الاتفاق الوطني Consensus فوق أي اعتبار آخر إلى حد تقديس مفاهيم الوحدة القومية والوفاق القومي. ولكن هناك معطيةٌ أخرى غاية في الأهمية ذلك أن اليابان تتكون من جزر بركانية، كانتْ تحتوي على القليل النادر من المواد الغذائية. ولا تحتوي مطلقًا على مواد الطاقة. ومن هنا تشكل نمط الحياة الفردية والاجتماعية في اليابان على السيطرة على البحار المحيطة للصيد والمعيشة، والاعتماد على تحويل كل ما ينبت على أرض اليابان البركانية من خضرة نادرة، وجذور، وكافة أنواع النباتات حتى التي تبدو بعيدة عن المألوف تحويلها بالطهي البخاري إلى مشهيات

ومشروبات ساخنة كحولية لمحاربة البرد الشديد، والاعتماد على نتاج البحار، ومعنى هذا أن الادخار الداخلي في اليابان، على أساس حياة التقشف هذه، بلغ مستوى رفيعًا جدًا أسوة بالصين.

وقد حاول محللو الغرب تفسير هذه الظاهرة بأنها نمط الحياة الكونفوشية Confucius وحاولوا أن يفسروا بها ظاهرة النمو الصناعي المطّرد في عموم أقطار شرق آسيا، من كوريا حتى جزر المحيط الهادي شرقي أندونيسيا، والواقع أن تأثير أفكار «كونفوشيوس» والاعتماد على الجماعة، واحترام سلّم الأولويات العائلية والقومية، والعمل الدائب - تلعب ولا شك دورًا هامًا في الصين وكوريا واليابان، ولكنها ليست عامة العامل الأوحد، لأن خصوصية كل من اليابان وكوريا والصين متباينة تمامًا، وهي مختلفة تمامًا أيضًا عن خصوصية فيتنام، ولاوس، وكمبوديا، وتايلاند، والفلبين، والملايو، وسنغافورة، وأندونيسيا.

إن التفسير على أساس «روح الكونفوشية» هو تفسير نابع من تأثير مفهوم «النمط المثالي» لماكس ڤيبر، وليس عن دراسة دقيقة لخصوصية كل من هذه المجتمعات القومية العريقة في الحضارة.

والمحور الثالث يتمثل في أنه من أجل تحقيق هذا الانتقاء النقدي الفعال لصالح الترسانة اليابانية لا بد من موقف بالنسبة للعالم المحيط، يتشكل حسْب احتياج تطوير هذه الترسانة الداخلية، فإذا كان ثمّة ثغرة، كما حدث بالنسبة للمواجهة مع روسيا القيصرية في بداية القرن العشرين، يمكن الانقضاض وكسر السياج المحيط كما حدث في انتصار اليابان عام ١٩٠٤ - ١٩٠٥، وكما حدث أثناء بناء الامبراطورية اليابانية بين ١٩٢٠ و١٩٤٥، وفي تدمير الأسطول الأمريكي في المحيط الهادي في «پيرل هاربَر». وإذا كان ميزان القوى لا يسمح بذلك، فيجب الارتداد إلى مستوى «السياسة الهادئة» المتجاوبة ظاهريًا مع مقتضى الأمر حتى تتغير الأمور، فتستطيع اليابان أن تستعيد مكانتها في النظام العالمي. وهذا ما حدث بالضبط بعد هزيمة ١٩٤٥ النووية حتى ظهور بوادر التجديد السياسي عام ١٩٨٢ لاستعادة المكانة القيادية لليابان.

ولو أجملنا القول في الجمع التحليلي بين هذه المحاور الثلاثة لخصوصية اليابان، لأدركنا أن العامل أو المتغير الثقافي ـ الحضاري يلعب الدور التكويني المركزي لتحديد هذه الخصوصية، وهي خصوصية المجتمع القومي، الذي بلغ أوج النجاح في عملية التحديث، وقمة تحقيق عمليات النمو العاجل والناجح والثابت والمطّرد في تاريخ العالم الحديث.

---

(٩) هذا العنوان من وضع معدّ النصوص، أما مصدر النصوص فهو: دراسة بعنوان «الثقافة والتنمية» في كتاب «الإبداع والمشروع الحضاري» ـ دار الهلال، القاهرة، ١٩٩١ (سلسلة كتاب الهلال)، العدد ٤٩١.

المراجع العربية والأجنبية

أولاً: العربية

(١) الفكر العربي في معركة النهضة - بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨ (طبعة ثانية).

(٢) نهضة مصر - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.

(٣) ريح الشرق، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

(٤) تغيير العالم - عالم المعرفة، الكويت: ١٩٨٥.

(٥) الشارع المصري والفكر - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

(٦) القومية والاشتراكية (الكتاب الثاني من «الجدلية الاجتماعية») - القاهرة: دار المستقبل العربي - ١٩٩١.

(٧) الإبداع والمشروع الحضاري (كتاب الهلال) - القاهرة: دار الهلال، ١٩٩١.

(٨) تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي (ندوة) القاهرة: - دار شهدي للنشر، ١٩٨٨.

(٩) أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي - الكويت: جامعة الكويت - ١٩٧٥ (طبعة أولى).

(١٠) دورية «الفكر العربي المعاصر» - بيروت: العدد الثاني عشر، أيار ١٩٨١.

ثانيًا: الانكليزية

(1) Project on Socio-Cultural Development Alternatives in a Changing World. SCA-Final Report.

ثالثًا: الفرنسية

(1) La Dialictique Sociale, Paris: le Seuil, 1972.

٣ ــ اشكالية التحيّز في فكر أربعة مفكرين مصريين:

د. جلال أمين ـ د. عبد الوهاب المسيري ـ
أ. طارق البشري ـ د. سيد دسوقي

أ. إبراهيم بيومي غانم

تمهيد

يشير مفهوم «التحيز»(١) في العلوم الاجتماعية إلى أن مناهج

(١) لم أعثر في كتب الأقدمين على مفهوم للتحيز بالمعنى المستخدم في هذا البحث ـ أو في غيره من البحوث الأخرى المقدمة في الندوة ـ ويبدو من ذلك أن الأقدمين لم يستخدموه كمفهوم تحليلي أو كأداة منهجية، ومن ثَم فإن الفضل سيرجع إلى «ندوة التحيز» ومنسقها الدكتور عبد الوهاب المسيري، في وضع علامة بارزة في التأريخ لهذا المفهوم الجديد، رغم قِدَم موضوعه. لقد وردت مادة «حوّز» ومنها الحيِّز، وهو «عبارة عن المكان أو تقدير المكان»، كما عُرفه سيف الدين الآمدي في كتابه «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، تحقيق د. حسن الشافعي (القاهرة ب.ن. ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣/ ص ٩٦). أما الجوَيني (إمام الحرمين) في كتابه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، (القاهرة: ١٣٦٩ ـ ١٩٥٠/ ص١٧) فقد قال: «كل ذي حجم متحيز». بينما لم يذكر الخوارِزْمي شيئًا عن «التحيز» في كتابه «مفاتيح العلوم» (القاهرة: دار النهضة، ب ت)، رغم أنه عرض في هذا الكتاب لشتى فروع العلم وسرد أهم المصطلحات التي يكثر ـ أو كان يكثر ـ ذكرها في كل فرع منها، وعلى أية حال فإن المعنى الذي ذكره الآمدي، والذي ذكره الجويني ليس هو المقصود في سياق الحديث عن التحيز بالمعنى الذي طرحته هذه الندوة.

وأدوات هذه العلوم ليست مطلقة أو عامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها باستخدام تلك المناهج والأدوات ليست صالحة لكل زمان ومكان، ولكنها متحيزة ـ من حيث الصلاحية ـ في إطار اجتماعي، وسياق زماني محددين، أي أن الإنسان لا يملك إلا أن يكون متحيّزًا، وذلك بحكم عوامل متعددة مثل التاريخ، والدين، والتراث والوضع الطبقي، والمناخ الثقافي، ومن ثَم «فموضوع» التحيز يكاد أن يشمل كل مجال للإنسان فيه رؤية ورأي، أو نظر وموقف، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية على اختلاف فروعها، إذ هو ـ أي التحيز ـ لصيق بها، ويستيقنه كل باحث أو عالم في قرارة نفسه، ولا ينفي وجوده أن يُنكره البعض باسم «موضوعية» العلم أو حياده.

إن إدراك التحيز في أي مستوى من مستوياته الظاهرة أو الكامنة ـ الإيجابية أو السلبية ـ من شأنه إن يُسهم بدرجات متفاوتة ـ في نقد المناهج والنتائج والمقولات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية الغربية التي تُضفي على نفسها صفات الحياد والموضوعية والعالمية، هذا من ناحية، كما يسهم في الوصول إلى فهم أفضل لواقع مجتمعاتنا العربية والإسلامية وقضاياها، المختلفة من ناحية ثانية، وفي تطوير علومنا الاجتماعية على نحو يتلاءم مع هذا الواقع بحيث تكون متحيزة له، لا ضده، من ناحية ثالثة.

وقد أخذ إدراك التحيز في التاريخ الثقافي والفكري الحديث لمصر ـ وبعض البلدان العربية والإسلامية ـ عدة أشكال مختلفة. ومن أهم الظواهر الدالة عليه ظاهرة تحول بعض كبار المفكرين والمثقفين من «العَلمانية» ـ أو الدُنيوية ـ إلى الإسلام وأصوله، كإطار مرجعي، ومصدر معرفي، وأيضًا كتُراث حضاري، وخبرة تاريخية، وذلك بديلاً عن الأُطُر المرجعية، والمصادر المعرفية للنموذج الحضاري الغربي، أو تلك التي سبق لهم أن صانوا على أساسها نظرياتهم وأطروحاتهم الفكرية والسياسية المتعلقة بمشروع النهضة أو بكيفية تحقيق التقدم، سواء منهم من كان يدعو إلى تبني النموذج الغربي في وجهه «الليبرالي ـ الرأسمالي» أو من كان يدعو إلى تبنيه في وجهه «الشمولي ـ الاشتراكي».

وبعبارة أُخرى يمكن القول أن ظاهرة التحول المشار إليها هي أحد أنماط التعبير عن إدراك النُّخبة الفكرية المثقفة للخصوصية الاجتماعية والحضارية، وفي الوقت نفسه هي أحد أنماط التعبير عن إدراك هذه النُّخبة للتحيز المضاد لتلك الخصوصية، ورفض الاندماج في الآخر الغربي.

والهدف الرئيسي من هذه الدراسة الموجزة هو تقديم خلفية عامة حول عملية إدراك التحيز في الفكر المصري الحديث والمعاصر. فنعرض أولاً للاتجاهات الأساسية التي تبلورت خلال الحقبة الليبرالية بخصوص إدراك «التحيز»، ثم نتناول بعض النماذج المعاصرة وخاصة من بين أولئك الذين خاضوا عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام، ثم نختم بعدد من الخُلاصات العامة حول هذا الموضوع.

أولاً: ثلاثة اتجاهات في إدراك التحيز

إن الحديث عن قضية التحيز وإدراكه لدى النُّخب الفكرية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية هو جزء من قصة الصراع الحضاري الشامل بين الشرق (الإسلامي) والغرب (الأوروبي) وفي مصر يمكن أن نميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية في إدراك التحيز وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول: هو اتجاه التحيز للذات الإسلامية والحضارية، والإيمان بالتميُّز والثقة بالنفس، وهذا هو الاتجاه الإسلامي، الذي نجده يؤكد على فكرة الاستقلال الحضاري، والإيمان بشمولية الإسلام ومرجعيته العليا وقد أدرك أنصار هذا الاتجاه منذ البداية أن ثمة محاولات دؤوب تسعى للقضاء على الهوية الذاتية، وأن «الغرب» هو الذي يقوم بهذه المحاولات إما بطريق مباشِرة، أو غير مباشِرة من خلال أتباعه والمؤمنين به.

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة سنجد أن به عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، وتبعًا للقضية التي شغلته، والمرحلة التاريخية التي عمل في إطارها، فهناك عل سبيل المثال:

تيار الفكر الدفاعي، والتيار السلفي، والتيار الإصلاحي، والتجديدي.

والاتجاه الثاني: هو الاتجاه التغريبي، وقد أدرك أنصاره «الخصوصية» باعتبارها نوعًا من الانغلاق والجمود، ومن ثَم يهدِروها في إطار توجههم الأساسي نحو الغرب، وإيمانهم بأنه ـ أي الغرب ـ هو مستقبل العالم، وتحت تأثير انبهارهم بحضارة الغرب الحديثة، وأَزْوِرارهم عن تراث أمتهم وحضارتها، غفلوا عن إدراك التحيزات التي انطوت عليها أفكار الغرب وقيَمه ورؤاه للعالم وللحياة بصفة عامة.

ويمكن القول أن رؤية هذا الاتجاه قد تأسست على ثلاثة افتراضات ـ أو مقولات ـ أساسية هي:

١ ـ فقدان الثقة بالدين والحضارة الإسلامية وتراثها جملة وتفصيلاً.

٢ ـ التسليم المطلق بالغرب، وما يمثله من حضارة مادية متقدمة ومسيطرة.

٣ ـ ممارسة النقد من جانب واحد، وهو نقد الذات الحضارية، وتمجيد الآخر (الغرب).

وإذا نظرنا إلى هذا الاتجاه نظرة شاملة ـ أيضًا ـ فسوف نجد أنه يضم عدة تيارات متباينة فيما بينها من حيث مجال اهتمام كل منها، والقضية التي شغلته، فهناك على سبيل المثال: تيار هجومي كان يبشر بالغرب، وتيار عقلاني عَلماني، وآخر سياسي ليبرالي يسعى لعَلمنة الحياة في كافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

أما الاتجاه الثالث، فهو الذي يمثله المتحولون عن التغرُّب والعَلمانية إلى الإسلام، أو هو ـ على حسَب شريعتي ـ اتجاه «العودة إلى الذات» وإعادة النظر في التحيز المضاد لها. فقد وصل بعض المخلصين من رموز التغريب والعلمنة إلى مرحلة من التأزم الفكري، بعد أن هالهم الفشل الذريع الذي أصاب أفكارهم ولحق بآمالهم ودعاواهم من أجل التقدم عن طريق اقتفاء أثر الغرب وتقليده، إذ وجدوا أن محاولاتهم من أجل هذا التقدم لا تسير وفقًا لسنة النشوء والارتقاء؛ بل تخضع لسنة التدهور

والانحطاط، والأهم من ذلك أنهم وجدوا أنفسهم جزءًا من المشروع الحضاري الغربي، وفي موضع يجعل منهم أداة من أدواته في صراعه الممتد ضد المشروع الحضاري الإسلامي.

وقد بدأت عملية التحول المشار إليها في الظهور مع بداية الثلاثينات[٢]، وهي الفترة نفسها التي شهدت أقصى ازدهار للاتجاه التغرُّبي العَلماني في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية في مناخ التجربة الليبرالية التي كانت قد بدأت في ظل دستور سنة ١٩٢٣.

ويمكننا أن نلتمس الآلية الأساسية لعملية التحول في «النقد» الذي مارسه عدد من المخضرمين في المناداة بالتغريب، ومن الذين أفنَوا زهرة شبابهم في الاعتقاد بأن اقتفاء أثر الغرب ونقل حضارته وتقليده في كل شيء هو سبيل النهوض والتقدم. ومن أبرز هؤلاء: منصور فهمي، وإسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين. ولن نتناول تجربة كل منهم في التحول بالتفصيل، بل سنكتفي بتقديم خلاصة مكثفة توجز لنا الدلالة الأساسية لتجربة كل منهم[٣].

ف «**منصور فهمي**» بدأ حياته العملية تغريبيًا، منتقدًا تصور الإسلام للمرأة ودورها في المجتمع، وذلك في رسالته للدكتوراه بالسربون. ولكنه بعد أن راجع أفكاره وأعمل فيها «النقد» وجد أنها لا تصلح لمجتمعه ووجد أن ثمة عيوبًا كثيرة في حضارة الغرب ومُنجزاتها التي لا يمكن قبولها بالجملة، يقول: «نحن وَفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي لا نقبل عيوب الحضارة الغربية، وإن أكثر نظم الغربيين لا يُجدي في رفعنا وإسعادنا وقد يعود علينا بالشُّقوة والخُسران.. ليست بيئتي هي بيئة الغرب». وفي إحدى مساجلاته مع طه حسين قال ـ بعد أن أكد رفضه

---

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه الجزئية أنظر:

ـ إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية ١٤١٢ ـ ١٩٩٢) ص ١٢٤، ص ١٢٥.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ١٢٥ ـ ص ١٢٩؛ حيث توجد تفاصيل أخرى حول كل نموذج من النماذج المذكورة.

للغرب كنموذج يُحتذى: «عفوك اللهم وهُداك، إن نفسي وعقلي ما زالا راغبين عنها - أي حضارة الغرب - بل إن النفس لتدعوني أن احتفظ بالخصائص التي أراد الله أن يميز بها أمة أنا من بنيها».

أما «**إسماعيل مظهر**» فقد بدأ حياته هو الآخر مبشرًا ليبراليًا، وكرّس جهوده للترويج للدّارونية التّطورية، وتأثر بيعقوب صروف، وبخاله أحمد لطفي السيد، وحاول استخدام أنماط أوجست كونت (اللاهوتية الميتافيزيقية - الوضعية) وأصدر **مجلة العصور** لتحمل لواء العَلمانية والتغريب والتنديد بأنماط التفكير الديني، ولكنه بدأ في مطلع الثلاثينات يراجع نفسه، وينقد ذاته، فأغلق **مجلة العصور** سنة ١٩٣١. وبعد أن رأس تحرير **مجلة المقتطف** سنة ١٩٤٥ كتب يقول: «ينبغي لكل عربي أن يكون مثَله الأعلى آداب العرب، وآداب الإسلام، وسياسته الدُّنيوية سياسة العرب، وسياسة الإسلام، فإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما يعني جامعة إسلامية روحها العربية، وكل قول يباين هذا القول خطأ، وكل منزع يخالف هذا المنزَع شعوبية خسيسة».

وكان **محمد حسين هيكل** من رواد التغريب في الفكر والثقافة والسياسة حتى سنة ١٩٣٣ تقريبًا، وأضنى نفسه في الدعوة إلى الفِرعونية خلال العشرينيات أثناء رئاسته لتحرير **جريدة السياسة**، ولكنه استطاع أن يعيد النظر في بنائه الفكري بصورة شاملة، وتحدث - بشجاعة - عن أزمته وأزمة جيله من المثقفين الذين تعلموا في أوروبا، وصدّقوا شعاراتها من العلم، والحرية، والإنسانية. وانتهى إلى ملاحظتين أساسيتين: الأولى هي أن الغرب يعاني من أزمة روْحية خانقة، والثانية هي: الاتجاه المريب للسياسة الغربية التي تدعم النشاط التنصيري في مناطق مختلفة من البلدان الإسلامية، وقد عبر عن مسيرته وتحوله في أكثر من مناسبة، ومن ذلك قوله: «حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية، وحياته الروحية لنتخذها جميعًا هدى ونبراسًا لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبتِه، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تنبت الحياة فيه، وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر، فإذا الزمن، وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد

من سبب قد يصلح بذرًا لنهضة جديدة. فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر».

أما «أحمد أمين» فبالرغم من أن تجربته مختلفة عن النماذج السابق ذكرها، إذ هو أقل منهم توغلاً في الأيمان بالغرب وحضارته، إلا أنه قد عبَّر هو الآخر عن اقتناعه بخطأ التغرب وتقليد حضارة الغرب الحديثة؛ بل إنه أعلن عن شكوكه في حقيقة «تقدم الغرب» ففي كتابه «الشرق والغرب» ذكر أنه دعي عام ١٩٤٧ للاشتراك في مؤتمر الدائرة المستديرة في لندن لبحث مشكلة فلسطين، وإن زيارته تلك قد أثرت في تحديد مشاعره نحو الغرب، وقال: «أخذت أشك في صحة الاعتقاد السائد بتقدم الغرب على الشرق في مضمار الحضارة» وتساءل: «إلى أي حد تتصل الحياة الجديدة والأنظمة التي جاءت بها الحضارة الأوروبية بتقدم الإنسانية؟ وهذه الأنظمة في الحضارة الأوروبية، إلى أي حد ترتبط بخصائص الأوروبيين وروحهم؟ وإلى أي حد ترتبط بخصائص الشرقيين وروحهم؟ وهل يستطيع «الشرق» أن يقوم بحضارته الجديدة من غير أن يتقيد مطلقًا بما وصل إليه الغرب؟»[٤].

وبغض النظر عن مدى اكتمال تلك الانتقادات التي وجهها للغرب أولئك الذين خاضوا عملية التحول، فإنها عبرت في مغزاها العميق عن تضعضُع مركزية الغرب ومثاليته في أذهان المؤمنين به والداعين إلى تكرار تجربته في مجتمعاتنا.

ومن الملفت للنظر أن عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذاتية الحضارية وهويّتها الأصيلة لها أشباه ونظائر في عدد آخر من المجتمعات الإسلامية، فقد حدثت هذه العملية في تركيا ـ على سبيل المثال ـ في الفترة نفسها التي تحدثنا عنها بالنسبة لمصر، ونذكر فقط بعض أسماء رواد هذا الاتجاه الذي خاض عملية التحول وإدراك التحيز وسنلاحظ هنا أيضًا أن آلية الانتقال والتحول لديهم تمثلت في

(٤) أنظر: أحمد أمين: الشرق والغرب (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥) ص ١ ـ ص ٣.

قيامهم بنقد الحضارة الغربية الحديثة، إلى جانب انتقاداتهم لجمود مجتمعاتهم، ومن هؤلاء:

نجيب فاضل، الذي بدأ تحوله عن العَلمانية بانتقاد النخبة الفكرية المتغربة، ووصْف رواد التغريب ـ وكان واحدًا منهم قبل ذلك بأنهم رواد مزيفون [ساحتي كهرامنلر] وترك الغرب وتحدث عن مفهوم «الشرق العظيم» في كتابه «الباب العالي» وكما انتقد نظام التعليم القديم لجموده، انتقد أيضًا النظام الجديد المنقول عن أوروبا لسطحيته وانبتاته عن بيئة المجتمع التركي، وأعلن مغادرته لمنهج دوركايم في النظر إلى الدين وموقعه في المجتمع ودوره فيه، وتمسكه بدلاً من ذلك بمفهوم شمولية الإسلام ومصدره الإلهي.

ـ ومنهم، جميل ميريش، الذي سجن بسبب ماركسيته سنة ١٩٣٩، وبعد أن قام بمراجعة ونقد الأفكار والمقولات العَلمانية والتغريبية، وأتيحت له فرصة الاطلاع على الأصول والمصادر الإسلامية، وجد نفسه أسير الرؤية الشاملة للإسلام، فقد خلبت لبَّه، وطفق ينقد ـ بدقة بالغة ـ مختلف جوانب الحضارة الغربية، وساعده على ذلك سعة اطلاعه ومعرفته السابقة بالغرب ومقوماته المعرفية والحضارية.

ـ ومنهم أيضًا سيزاي قراقوش الذي خلص بعد نقده للغرب وإيمانه بالإسلام إلى القول بضرورة تطهير التاريخ الحديث الذي لوثته حضارة الغرب ـ برحيق القرآن.

ـ ومنهم عصمت أزوال، الذي قام بنقد الحضارة الغربية، وأوضح الصلة القوية بين التقنية الحديثة، والقيم والمبادئ والأصول المعرفية لتلك الحضارة، وأكد على أن التقنية الحديثة ليست بريئة من القيم، وأنها غير مستقلة عن الإحساس بالهوية الذاتية للمجتمع الذي أنتجها(٥).

---

(٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النماذج التركية، انظر:

Ahmet Davutoglu: «The Re- Emergence of Islamic Thought in Turkey, Intellectual Transformation,» (Paper presented in The University of London), Soas 6-9 July 1986 =

ـ ومنهم علي فؤاد باشكيل، وهو من الذين آمنوا بالغرب وبشروا بالعَلمانية ردحًا طويلاً من الزمان، ثم أعاد النظر في موقفه من الدين، وانتقد العَلمانية، وقال في ذلك الكثير المفيد، واعترف بشجاعة نادرة بأنه مقصر ومذنب يقول «إنني شخص مقصر ومذنب من ناحية العمل في موضوع الدين، ولكن هل من الضروري أن يمنعني تقصيري وتحجزني ذنوبي عن حب الدين وعن الشعور بالشوق إلى السعادة التي لا تنفد عند المتدين؟ وأنا اعتقد بأن الدين لا يشكّل فقط منبعًا للفضيلة، ولكنه يشكل أقوى مصدر ودعامة لتأمين نظافة ونقاوة الحياة الاجتماعية»[٦].

وبالعودة إلى مصر مرة أخرى، تلفت نظرنا ظاهرة تعبر عن الخلل في التطور الفكري والثقافي، وهي ظاهرة انعدام التراكم العلمي، وإهدار أو تجاهل الخبرات والتجارب الفكرية السابقة، وعدم البناء عليها، والبدء دومًا من نقطة الصفر، ففيما بعد الحقبة الليبرالية، خاض جزء مهم ومؤثر من النخبة الفكرية المصرية التجربة التي خاضها المتغربون العَلمانيون في العهد الليبرالي ـ تقريبًا ـ ولئن كان التركيز هذه المرة على النموذج الغربي في وجهه الشمولي ـ الاشتراكي، إلا أن الهدف ظل كما هو متمثل في السعي للّحاق بركب التقدم الذي تمثله حضارة أوروبا الحديثة، ولم تحظ أعمال وتجارب رواد الحقبة السابقة وخاصة أولئك الذين خاضوا عملية المراجعة والنقد والتحول إلى الإسلام بحظ من الاهتمام العام: بل يمكن القول إنه قد أسدل ستار كثيف من النسيان على ما ختم به هؤلاء حياتهم من مراجعات، وتقييمات وكتابات متميزة، تعتبر ـ على الأقل ـ بمثابة مقدمات مفيدة في بناء مشروع إسلامي متكامل.

= وقد قمت بترجمة هذه الدراسة ونشرها في صحيفة الشعب المصرية (حزب العمل) في عددها الصادر بتاريخ ٢٦/٧/١٩٨٨ وعددها الصادر بتاريخ ٢/٨/١٩٨٨.

(٦) علي فؤاد باشكيل: موقف الدين من العلم: ترجمة: أورخان محمد علي (الكويت: دار الوثائق، ب ت) ص ٢٧، ص ٢٨، وهذا الكتاب غني بالملاحظات النقدية التي تعبر عن عمق تجربة باشكيل، وسعة اطلاعه، وصدقه في محاسبة نفسه.

إن تكرار دورة العَلمنة ـ البدء بأوروبا والعودة إلى الوطن ثم إدراك القصور والفشل ثم ممارسة نقد النموذج الغربي، ثم العودة إلى الإسلام من جديد ـ هذا التكرار يؤدي إلى استمرار انقسام النخبة الفكرية وعدم التجانس في صفوفها، كما أن مقتضيات عملية التحول تفرض نفسها على أولويات القائمين بها أو الذين يخوضونها، وتؤثر أيضًا على رؤاهم واهتماماتهم العلمية والعملية في آن واحد.

وقد اخترنا بعض النماذج من مفكرينا المعاصرين الذين خاضوا ـ بدرجات متفاوتة حسب اهتمام كل منهم وتجُربته الخاصة ـ عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام وإدراك التحيز المضاد للذات الحضارية التي ينتمون إليها، ومن هؤلاء: د. جلال أحمد أمين.. ود. عبد الوهاب المسيري، والمستشار طارق البشري، وأضفنا إليهم نموذجًا آخر هو د. سيد دسوقي حسن، كمثال للمفكر المسلم الذي لم يدخل الدورة (من العلمنة إلى الإسلام)؛ بل ظل متحيزًا للمنهج الإسلامي، ومتحيزًا ضد العَلمانية والتغريب.. إن مثل هذا النموذج الأخير، يتيح لنا أن نتبين كيف تؤثر عملية التحول وإدراك التحيز المضاد على أولويات واهتمامات الذين خاضوا أو يخوضون عملية التحول المشار إليها، ويشكلون في الوقت نفسه نخبة إسلامية جديدة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الساحة الفكرية المصرية بها نماذج عديدة ـ لكل منها فرادته وخصوصيته في إدراك التحيز، ونقد التغُّرب والعلمنة ـ وهذه النماذج جديرة بالبحث والدراسة ومنهم على سبيل المثال: د. أنور عبد الملك، وأ. عادل حسين، ود. محمد عمارة ود. مصطفى محمود، وأ. صافيناز كاظم ـ وقد اقتصرنا على عدد قليل من الأمثلة في حدود ما سمح به الوقت والجهد. وبالرغم من الإيجاز الشديد في تناول كل نموذج فإن ما سيرد بخصوص كل حالة ليس إلاّ خلاصات أولية، تحتاج إلى مزيد من البحث والتحليل، وهي في كل الأحوال معرضة «لسوء الفهم»، وربما «لتحسين الفهم» وليس لإحسانه من ناحيتي، وكما يقولون فإن «المعاصرة حجاب».

ثانيا: بعض النماذج المعاصرة

إن كل نموذج من النماذج التالية له خصوصيته، وله فرادته، ومع ذلك فثمة قواسم مشتركة بينها سوف نحاول إيجازها في ختام هذه الدراسة.

١ ـ الدكتور جلال أمين

لقد أدرك الدكتور جلال، التحيز وعلاقته بالخصوصية الاجتماعية والحضارية من منظوره الخاص كأستاذ اقتصاد متميز، وله خلفياته الثقافية العَلمانية ـ القومية ـ التُّراثية في آن واحد. وتدلنا كتاباته وأبحاثه(٧) على أن تكوينه الفكري والثقافي ـ غير المتجانس ـ لازال يصطرع في ذهنيته، هذا الاصطراع منعكس في رؤاه وأفكاره ومواقفه المتعلقة بالتحيز والخصوصية، وبالعلمنة والإسلام. إن لديه مقولة أساسية مؤداها «إن أي فكر إنساني أيًا كان يتضمن حتميًا التمسك بتراث، أو الالتزام بموقف ميتافيزيقي معين، وإن هذا موقف إنساني لا مفر منه، وقدر محتوم علينا جميعًا، حتى على الذين يزعمون الموضوعية المطلقة للعلم الغربي، وحياد نُظُم التقنية، وعِلمية الماركسية.

وهو يدعو إلى ضرورة التحرر الفكري من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية وتحيزاتها، وما تفضي إليه من نظريات وسياسات لها أسوأ الأثر على مجتمعاتنا، ومثل هذه الدعوة جديرة بالاهتمام، خاصة وأن الدكتور جلال نفسه قد أسهم سابقًا في إدخال بعض هذه المفاهيم وترويجها في مجتمعنا من خلال موقعه كأستاذ بالجامعة ـ ويؤكد على ضرورة الاتجاه نحو «تراثنا» الذي «يعبر عن مجموع مقومات أُمتنا كمصدر للتحرر

---

(٧) تراجَع بهذا الخصوص كتابات وأبحاث الدكتور جلال أمين التالية.

ـ محنة الاقتصاد والثقافة في مصر (القاهرة ١٩٨٢).

ـ تنمية أم تبعية اقتصادية، خرافات شائعة عن التخلف والتنمية، وعن الرخاء، والرفاهية (القاهرة ١٩٨٣).

ـ الاقتصاد والسياسة والمجتمع في عهد الانفتاح (القاهرة ١٩٨٤).

والإبداع الفكري». ويكشف عن جملة من التحيزات في بعض المفاهيم الاقتصادية، ذات الأصل الغربي ـ مثل مفهوم الحاجات الإنسانية غير المحدودة، ومفهوم الرفاهية، ومفهوم التنمية، ومفهوم العمل.. الخ وبعد أن يمارس نقده في تلك المفاهيم مستندًا إلى قيَم من «التراث» يصل إلى القول بأن «الكثير من مثقفينا وباحثينا بقبولهم بعلمية وعالَمية الافتراضات والمفاهيم الغربية يقومون بدور خطير في عملية تكريس التغريب والتبعية في بلادنا.

إن الأطروحة الأساسية التي يقدمها جلال أمين لحل إشكالية التحيز والخصوصية تتلخص في مقولة «التراث»، ولكن ما هو التراث عند جلال أمين؟ إنه يعرفه بقوله: «التراث الذي أعنيه هنا يمكن أن نصنّفه كجِماع مقومات شخصية الأُمّة التي تحاول النهوض، فهو لا يشمل الدين أو الإسلام وحده، كما لا يشمله كله، وإن كان الدين يمثل أهم ينبوع من ينابيعه، فالتراث يشمل أيضًا قيمًا أصيلة تتجاوز نطاق الدين ولكنها تمثل عناصر أساسية في ثقافتنا القومية. كما لا يعُتبر كل الدين تراثًا، فليس كل ما طرأ على الإسلام من تطور عبْر تاريخه الطويل، ومن مختلف الأقطار والثقافات هو من تراثنا كأُمة ـ ويقترح أيضًا ـ أن يقوم نظام تعليمي جديد يعمل على تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته، ويغرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع عادات التراث، ويمكّنهم من الغوص في التراث وإحْيائه.

والخلاصة هي أنه يصف حالة التردِّي الراهن، وينتقد التبعية بكل أشكالها، ويدعو للتحرر، ولكنه مع كل ذلك لم يقدم لنا الحل البديل مفصلاً. ويمكن أن يجادل في أكثر من قضية من القضايا التي يطرحها وما يراه من حلول لها، ولعل أهمها على الإطلاق ـ في نظرنا ـ قضية فهمه لما هو «التراث»؟ «فالتراث» كما أشرنا آنفًا، هو بمثابة مفتاح الحل الذي يراه جلال أمين، ومن هنا تنبع أهمية تحديد هذا المفهوم ووضوحه، وبيان كيفية الوصول إليه، وما هي الآليات العلمية والمنهجية للتعامل معه، وما هي طرائق إحيائه وكيف... إلخ.

إن مفهوم «التراث» عند جلال أمين مفهوم ملتَبس ـ في نظرنا ـ إلى حد كبير، بل إنه غير واضح ويؤدي إلى كثير من التردد والغموض، فهو

يتحدث ـ على سبيل المثال ـ عن «قيم أصيلة تتجاوز نطاق الدين (الإسلام) ويشملها «التراث» ولكنه لم يضرب لنا ولو مثالاً واحدًا يشرح لنا به مقصوده من تلك القيَم التي يشير إليها. ثم إنه لا يميز بين الإسلام «الدين» في أصوله كوضع إلهي ـ حسب ما نعلمه من تعريف الأصوليين للإسلام ـ والتراث كعطاء إنساني يشمل كل ما تركه السلف للخلف من فكر ونظم وممارسات وخبرات مختلفة، ويحق لنا أن نسائل الدكتور جلال أمين: أين هي الحدود الفاصلة بين ما هو إلهي منزَل عن طريق الوحي، ومنزَّه عن كل نقص من ناحية، وما هو نتاج الاجتهاد البشري، وإبداعات العقول القاصرة مهما كانت براعتها إذا ما قيست بكمال الوحي الإلهي من ناحية أُخرى؟ إن جلال أمين لازال يقدم رِجلاً ويؤخر الثانية ولم يستقر بعد، وقبل أن ينتظم في عملية البناء المرجوة من مثله عليه أن يحسم مفهومه للتراث بوضوح.

٢ ـ الدكتور عبد الوهاب المسيري

يقدم الدكتور عبد الوهاب المسيري حالة فريدة من حالات إدراك التحيز والتحول من العَلمانية إلى الإسلام، إنه يدرك القضية من منظور أكثر شمولاً وأكثر جذرية في الوقت نفسه وتدلنا كتاباته وأعماله الأخيرة[٨] ـ بصفة خاصة ـ عن الانتفاضة الفلسطينية، وعن العلمانية، والتحيز، وغير ذلك. على أنه في حالة ثورة لم تنته بعد على الغرب وكافة دعائمه المعرفية، وأُطُره المرجعية. كما تدلنا كتاباته ومواقفه على أنه في حالة «اشتباك مغالَبة» مع كافة المقولات السائدة المرتبطة بالغرب وحضارته الحديثة مثل «العالَمية» و«ريادة البشرية»، ومركزية الحضارة الغربية، وله في ذلك مجهودات علمية

---

(٨) تراجَع ـ بصفة خاصة ـ كتابات وأبحاث الدكتور عبد الوهاب المسيري التالية: .

ـ الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩).

ـ الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية دراسة في الإدراك والكرامة (القاهرة ١٩٨٩). . موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري وتصنيفي جديد. . . بحث تحت الطبع.

دؤوب من أجل دحْض تلك المقولات وفضْح تحيزاتها.

لقد وصل الدكتور المسيري في مرحلة سابقة من تطوره الفكري - إلى الإيمان بالنموذج العَلماني المادي الماركسي، إلى درجة الإلحاد وفي مرحلة لاحقة فُجع في سراب هذا النموذج - بوجهيه الاشتراكي والرأسمالي - ووجد أن الحل هو في الإيمان الديني، وخلبت خصائص التصور الإسلامي لُبه، بعد أن افتقدها في النموذج الغربي العَلماني، ومن هنا شرع في تنسيق حملات علمية منظمة لنقد الغرب، وحضارته المادية عديمة الروح والأخلاق، ودعا إلى ضرورة كشف التحيز الكامن في مختلف فروع العلوم الاجتماعية ذات المنشأ الغربي. وقد تبلورت هذه الدعوة في ندوة «إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد» وفي غيرها من الأعمال والمشروعات العلمية التي يسهم فيها أو يشرف عليها.

إن آلية التحول عن العَلمانية لدى الدكتور عبد الوهاب المسيري وإدراكه للتحيز هي «النقد» والمراجعة الشاملة للأفكار والنظريات والنماذج المعرفية والتفسيرية التي آمن بها في السابق، وقد انعكست هذه الروح النقدية في عدد مهم من أعماله الأخيرة ومنها على سبيل المثال كتابه «**الفردوس الأرضي**» ١٩٧٩ وكتابه «**الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**» دراسة في الإدراك والكرامة: ١٩٨٨» وهو يؤكد لنا من واقع تجربته وخبرته وإطلاعه الواسع على الثقافة الغربية على أن نقد الغرب مقدمة لا مَحيد عنها في سبيل بناء مشروعنا الحضاري المستقل يقول: «إن كل من يود أن يطور مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلاً، فعليه أن يبدأ شاء أم أبى بنقد المشروع الغربي نظرًا لذيوعه وهيمنته».

ورغم أن عملية «النقد» المشار إليها لا تزال تستغرق معظم النشاط الفكري والعلمي للدكتور عبد الوهاب إلا أنه بدأ في تقديم بعض الاقتراحات الأولية في سبيل البناء الجديد للمشروع الإسلامي (الحضاري) المستقل، وتتلخص اقتراحاته في ثلاثة محاور أساسية على النحو التالي:

المحور الأول: هو محور «النقد» ويدعو فيه إلى ممارسة النقد على أوسع مدى، وبأعمق ما يمكن للحضارة الغربية، وقد قام هو شخصيًا بممارسة هذا النقد، ولا يزال، طبقًا لما أشرنا إليه آنفًا.

المحور الثاني: هو محور «الإبداع» وهو يتضمن ناحيتين: الأولى تحديد النموذج المعرفي الإسلامي على مستوى عالٍ من التجريد، حتى يمكننا توليد معارف إسلامية حديثة، والثانية توليد المعارف الإسلامية المختلفة من النموذج المعرفي الأساسي الذي تم تجريده، حتى نصل إلى طرح بديل حقيقي للنموذج المعرفي الغربي، وقد بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غيره (في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية: أفكار وتصورات أولية).

المحور الثالث: محور مراكمة المعلومات من منظور معرفي حضاري عربي إسلامي، يشجع على الإبداع والتجديد.

ويؤكد د. عبد الوهاب على ضرورة إدارك التُّضاد بين نموذجين أحدهما مادي عَلماني غربي، والثاني مادي روحي إسلامي.

وتثير اقتراحاته الكثير من الجدل والتساؤلات، وتحتاج في الوقت نفسه إلى الكثير من الحوار العلمي الجاد، الذي يأخذ ويُرد، ويثبت ويَدحَض، وذلك حتى يمكن الإفادة مما تحتويه تلك الاقتراحات والأفكار من ثراء «وإبداعات».

٣ ـ المستشار طارق البشري

لطارق البشري ـ أستاذنا الجليل ـ تجربة متميزة، يصعب الحديث عنها في كلمات موجزة، أو عبارات مقتضبة، وسَنُلْمحُ فقط إلى الخطوط العريضة التي تلخص أهم ما يقدمه في مجال إدراك التحيز في غمار عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام التي خاضها وعبر عن وقائعها الخاصة به في أكثر من عمل من أعماله[٩]، ويجب أن نلاحظ في هذا السياق أن

---

(٩) تراجَع ـ بصفة خاصة ـ كتابات وأبحاث المستشار طارق البشري التالية: .
ـ الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٣)، حيث تتضمن هذه الطبعة مراجعة وتقديم جديد للكتاب.
ـ المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة، ط ؟؟١، ١٩٨٢)؟.
ـ بين الإسلام والعروبة (جزءان) (الكويت: دار القلم ١٩٨٧). =

تحول المستشار البِشري من العَلمانية إلى الإسلام لا يعني ـ على عكس بعض النماذج الأخرى ـ أنه انقطع عن التراث الإسلامي وعلومه في فترة سابقة من تطوره الفكري، كما لا يعني أن إيمانه الديني ـ العقدي قد اهتز في أي وقت من الأوقات.

إن كلمة المفتاح الأُولى في فهم تجربة «البِشري» هي كلمة «الوافد»، والكلمة الثانية هي «الموروث» وبهاتين الكلمتين أو المفهومين انطلق معيدًا النظر في كثير من معطيات الفكر واتجاهاته المتصارعة في بلادنا، وفي التجارب السياسية، وحركة التشريعات والقوانين والتطورات الحديثة في مصر بصفة خاصة، ويصل من تلك المراجعات والتأملات النقدية إلى مقولة أساسية وحاكمة بالنسبة للتوجُّه الذي يدعو إليه، وهي مقولة «الاستقلال الحضاري» التي تحمل الكثير من المعاني والتفصيلات والأبعاد السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والثقافية. وتحتاج هذه المقولة إلى أكثر من مثال من أعمال البِشري لبيان مضمونها، ولكننا سوف نكتفي في هذا السياق بمثال واحد مما ورد في مقدمة كتابه «**الحركة السياسية في مصر**» في طبعته الثانية (١٩٨٣)، فقد علَّق فيها على استنكار بعض المثقفين الدعوة للاستقلال التشريعي وإعمال قوانين الشريعة الإسلامية بدلاً من قوانين الغرب، ومما قاله: «ليس السؤال هو لماذا نعدِل عن النظام التشريعي الوافد، إنما السؤال لماذا عدلْنا عن نظامنا، إن السؤال لماذا نعدل عن «الأصل» سؤال صائب، ولكنه وُضع وضعًا مقلوبًا، صار به الطارئ هو الأصل، ونحن نفقد بهذا الوضع المقلوب جزءًا من ذاتنا الحضارية وتاريخنا وتميزنا، أي بعضًا من قوام الانتماء لجماعتنا وتاريخها الممتد».

ويثير عددًا من التساؤلات حول قضية الاستقلال الحضاري، فيقول: «كيف نتحرر ونستقل دون أن يتوفر لنا أقصى درجات الشعور والانتماء للتكوين الحضاري والتاريخي الممتد فينا، كيف نقاوم غازيًا يصفي

= ـ منهج النظر في النظام المعاصر لبلدان العالم الإسلامي (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي/ ١٩٩٢).

هويتنا وتميزنا عنه، كيف نقاوم ونحن لا نتميز عمن نقاومه، بله أن نرضى بالتبعية الفكرية والحضارية له..».

وفي رأيه أن الدعوة للإسلام كنظام للحياة تعني العودة لنمط التفكير والسلوك الإسلامي مع الانصياع لأوامره ونواهيه هي دعوة للانتماء والاستقلال الحضاري.. وأن فكرة جمود التراث عن التلاؤم مع الواقع المعيشي تماثلها فكرة جمود الوافد عن التلاؤم معه، وأنه إذا نُسب التقصير إلى رجال التراث فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

ومن نقده للعَلمانية، ما أورَده بخصوص دور الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون) في مصر خلال العهد الملكي، وذلك في معرض محاسبته لنفسه، يقول: «صرت أفهم ما يلي؛ إذا كان السؤال، متى توجه الإخوان إلى السياسة يعكس لدى السائل توجهًا علمانيًا... فإن الحديث بعد ذلك عن «غموض» دعوة الإخوان يعكس الغفلة عن واحد من أهم جوانب الصراع الدائم في بلادنا، والذي يساهم مع غيره في رسم حركة التاريخ، وهو الصراع العقائدي والحضاري بين الوافد والموروث، وقد صرت أتصور أن أي باحث في تاريخنا الحديث، وأي محلل للأحداث السياسية المعاصرة، إنما يضل عن الصواب، إن لم يدخل في حسابه هذا النوع الأخير من الصراع».

ولسنا هنا في مقام المقارنة بين النماذج التي تناولناها بإيجاز حتى الآن، ومثل هذه المقارنة سوف تكون مفيدة جدًا، وخاصة أن كل حالة تتميز بسمات خاصة، وخبرة مختلفة من حيث كمِّها ونوعيتها، وقد تساعدنا «المقارنة» المنهاجية أيضًا في تفهم أسباب استغراق الدكتور عبد الوهاب المسيري مثلاً في مهمة نقد الغرب ودحض مقولاته وما يشاع عنه أو يشيعه هو عن نفسه، في حين نجد المستشار طارق البشري مشغولاً بمهمة «الإثبات» والبحث عن عناصر القوة، وإحياء نمط الحياة الإسلامية في مختلف جوانبه القانونية، والفكرية، والمؤسَّسية، ونجد من ناحية ثالثة د. جلال أمين في حالة تأرجح وصراع داخلي لم ينحسم بعد.

٤ ـ الدكتور سيد دسوقي حسن

يختلف الدكتور سيد دسوقي عن النماذج السابق ذكرها في أنَّه لم يخض تجربة التحول من العَلمانية إلى الإسلام. وقد انعكس هذا الاختلاف على مجالات اهتمامه، وترتيب أولويات القضايا لديه، ومنهجه في النظر إليها ومعالجتها، وكذلك في إدراكه للتحيز وموقفه من الغرب وحضارته الحديثة عامة.

إن الدكتور سيد دسوقي يعبر عن مثقف الاتجاه الإسلامي الذي نشأ وتربى في إطار حركة إسلامية أصيلة، ومن ثَم فهو يختلف أيضًا عن المثقف الإسلامي التقليدي من حيث منهجه في النظر إلى قضايا الأمة في واقعها المعاصر، ومن حيث ترتيب أولويات هذه القضايا أيضًا.

لقد نشأ الدكتور سيد فكريًا في كَنَف جماعة الإخوان المسلمين، حيث التحق بها منذ صباه الباكر في نهاية الأربعينات، وعندما أنهى دراسته الجامعية في مجال الهندسة ـ الذي دخله بناء على توصية من أحد القيادات الوسطى بجماعة الإخوان ـ سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث دَرَسَ ودرَّس، ومكث هناك قرابة عشر سنوات، وأتيحت له فرصة الاحتكاك المباشر بالمجتمع الغربي وحضارته، كما أُتيحت له فرصة الاطلاع على جوانب من إنتاجه الفكري والثقافي والسياسي، إلى جانب اهتمامه الأساسي بتحصيل العلم في مجال هندسة الطيران والصواريخ.

وتدلنا أعماله الفكرية ـ من أبحاث وكتابات مثل كتبه: **ثغرة في الطريق المسدود، ومقدمات في مشاريع البعث الحضاري، والمقدمات الجديدة**.[١٠] على أنه لم يعان قط من إشكالية فكرية مع «الغرب» وأنه لم

---

(١٠) تراجع كتب الدكتور سيد دسوقي حسن التالية: .

ـ **ثغرة في الطريق المسدود**: دراسة في البعث الحضاري (بالإشتراك مع د. محمود سفر) (القاهرة: دار آفاق الغد، ط ١، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١م).

ـ **مقدمات في البعث الحضاري** (الكويت: دار القلم، ط ١، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٢).

ـ **مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري** (القاهرة: مطابع «روز اليوسف»، صادر عن نقابة المهندسين١٩٩١).

يزده اطلاعه عليه، واحتكاكه بمجتمعه إلا اعتزازًا بانتمائه الحضاري وتمسكًا بعقيدته الإسلامية، وشعورًا بتميزه واستقلاله عن النسق الحضاري الغربي بصفة عامة، ونلاحظ في كتاباته وبحوثه أنه ينظر إلى الغرب نظرة هادئة، وربما مشفِقة مما فيه أهل الغرب من قلق واضطراب، وفراغ، وإغراق في الماديات وللذائذ الحياة الفانية. لقد تعلم في مدرسة الإسلام أنه كمسلم يحمل رسالة عالَمية لدعوة البشر أجمعين وهدايتهم إلى «الطريق المستقيم» الذي يحررهم من ذل عبوديتهم لشهواتهم ويرفعهم إلى الحرية الكاملة المتمثلة في عبادة الله وحده، وضمن هذا الإطار فإنه يشعر أن عليه واجب الإسهام في إنقاذ الغرب من نفسه كجزء من رسالة الحَنِيفية السمحة.

إن الدكتور سيد لا يحفل كثيرًا بنقد الغرب ـ على عكس الدكتور المسيري مثلاً وإنما يركز جل اهتمامه ومشروعاته الفكرية ـ العملية حول محاور البناء الاجتماعي والاقتصادي في مجتمعات الأمة الإسلامية في أوضاعها الراهنة بصفة عامة، وأحيانًا يلخص اهتماماته فيما يسميه «الهندسة الاجتماعية»، ومرة أخرى، تدلنا كتاباته وأبحاثه على أن مجالات اهتمامه الفكري، وأولوياته العملية مرتبطة أشد الارتباط بواقع أمته، وهموم مجتمعاتها، والسعي لبناء نهضتنا الجديدة، لا من منطلق اللحاق بالغرب وركبه المتقدم ـ في نظر البعض ـ ولكن من منطلق الاعتماد على الذات، والاهتمام بمواردنا التي نملكها، والتعامل معها بإحسان.

إن الغرب لا يشكل مرجعية بالنسبة للدكتور سيد، كما أن حضارته ليست هي المثل الأعلى الذي نتطلع إليه، ولذلك نجده يدعو إلى إنشاء حضارة جديدة، وليس نقل حضارة الآخرين طبقًا لمفاهيم مالك بن نبي.

ويدرك د. سيد التحيزات الموجودة في نمط الحياة الغربية ومنجزاتها الحضارية المختلفة، ولكنه لا يدعو إلى القطيعة معها بصورة كاملة، بل يرى أن بها وجوهًا جيدة ومفيدة يمكن الإفادة منها، وهو يؤكد بذلك على رؤية الاتجاه الإسلامي في تعامله مع الغرب وحضارته، وهي الرؤية التي تبنتها جماعة الإخوان المسلمين التي انتمى إليها د. سيد، وقد عبَّر مؤسس

الجماعة ـ الشيخ حسن البنا ـ عن ذلك بقوله: «إن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر لقبحه، ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله بل نقف موقف الناقد البصير، يأخذ الطيب وينفي الخبيث»[١١].

ويُعتبر مفهوم «التنمية» لدى الدكتور سيد من النماذج الدالة على إدراكه لقضية التحيز الغربي المضاد لنا ولأمتنا بصفة عامة، فقد عرّف التنمية تعريفًا خاصًا لا نجد فيه صدى التعريفات التي تقول بها المدارس الغربية المختلفة، إن التنمية في نظره هي «أن تُخلي الدولة بين الإنسان وترابه الوطني ليتفاعل معه في ظل عقيدة موجهة بالخير، وشريعة منظمة لهذا الخير، ليصنع لنفسه، وبنفسه مسكنه، ومطعمه، ومشربه، وكل احتياجاته في هذه الدنيا في حرية يتطلبها وجوده الإنساني»، وللتنمية عنده مستويات ومراتب ومراحل، فهناك اولاً «تنمية البقاء»، تليها «تنمية النماء» ثم «تنمية السبق» وكل منها له شروطه ومتطلباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية..

ويرى د. سيد أن عملية نقل التقنية هكذا دون ضوابط مستمدة من الأصول والتراث وتقاليد المجتمع وخصوصياته؛ هي نوع من التحيز ضد الذات، من شأنه أن يُفضي إلى فقدان الاستقلالية الحضارية، ومن أهم اقتراحاته العلمية ـ العملية في هذا الصدد ما صاغه تحت عنوان **«مشروع تنمية الابتكارات العلمية في العالم الإسلامي»**..

ثالثًا: خاتمة: خلاصات عامة

إن الأفكار والمقولات الواردة في الصفحات السابقة لا تعدو كونها مجرد «مقدمات» لموضوع كبير يحتاج إلى التوسع في البحث والتحليل والمقارنة المنهاجية والنقد، حتى تكون نتائج هذا البحث أكثر ثراءً وإفادة

---

(١١) حسن البنا: حديث مع الأستاذ فريد وجدي حول ما نشرته عنه مجلّة الحديث اللبنانية، منشور في مجلة «الفتح» العدد ١٥٩ السنة الرابعة، ـ ربيع الأول ١٣٤٨ هـ ـ ٨ أغسطس ١٩٢٩م.

في تأصيل مفهوم «التحيز» وكشف أبعاده المختلفة، ومستوياته المتعددة، وأساليب وطرائق التعامل معه وكيفية تصحيحه أو معالجته في كل فرع من فروع العلوم الإنسانية.

وعلى أية حال، فإنه يمكننا الآن أن نستخلص عدة نتائج أو استخلاصات عامة حول هذا الموضوع من خلال التناول السابق.. فبالرغم من وجود اختلافات أساسية بين النماذج الفكرية التي عرضناها إلا أنه يمكن رصد عدد من السِّمات أو الخصائص المشتركة بينهم، مع ملاحظة أن تلك السِّمات والخصائص هي التي تميز عملية إدراك التحيز من منظور معرفي إسلامي، وخاصة لدى أولئك الذين خاضوا عملية التحول من العَلمانية إلى الإسلام، ويمكن إيجاز أهم هذه السمات في الخلاصات التالية:

١ ـ إن المفكر المصري الذي أدرك التحيز المضاد لأمته وحضارته ـ سواء في العهد الليبرالي الملكي، أو في العقدين الأخيرين ـ قد أدركه من خلال ممارسة «النقد» المنهجي لعملية التغريب والعلمنة، والأخذ عن أوروبا، وكان هذا النقد يعني الرجوع إلى «الإسلام» بشكل أو بآخر، والاعتراف بمرجعيته العليا، وباعتباره مصدرًا مطلقًا وموحدًا للمعرفة، فقد اكتشف مفكرونا عدم وجود مصدر مطلق يمكن الرجوع والاحتكام إليه في البناء المعرفي الغربي، ومن ثَم تأكد لديهم عدم إمكانية تصحيح التحيز ـ الذي اكتشفوه عن طريق ممارسة النقد ـ من داخل المنظومة المعرفية العَلمانية، وصار الإسلام بالنسبة لهم بمثابة «النواة الصلبة» أو «المرجعية المطلقة» التي لابد من التشبث بها مثل كل شيء، على أن يأتي الاجتهاد وإعمال العقل بعد ذلك وضمن هذا الإطار.

٢ ـ رغم وجود الخلافات ـ نوعية وكمية ـ بين المفكرين الذين تحدثنا عنهم، ورغم تعدد المصطلحات والمفاهيم التي ينتقدها أو يقترحها كل منهم: مثل مفاهيم «الوافد» و«الموروث» و«الاستقلال الحضاري» عند طارق البشري، ومفهوم «التراث» عند جلال أمين، ومفهوم «النموذج المعرفي» و«الإسلام القائد» و«التحيز» عند عبد الوهاب المسيري، ومفهوم

«التنمية» و«الهندسة الاجتماعية» عند سيد دسوقي ـ نقول رغم أن نظرة شاملة إلى تجاربهم في إدراك التحيز، والعودة إلى الإسلام توضح لنا أن لهم همًا مشتركًا، وقضية مركزية واحدة؛ هي قضية «إحياء المشروع الحضاري الإسلامي»، وإعادة بنائه على كافة المستويات المعرفية والمنهجية والعلمية والعملية. أما تلك المصطلحات والمفاهيم المتعددة التي يركز عليها كل منهم، فهي برغم اختلافها وتباين مجالاتها ـ ليست إلا تنويعات على هذا الأصل المشترك والهم الواحد.

٣ ـ من الناحية النظرية، نجد أن مفكرينا ـ المشار إليهم آنفًا ـ يفهمون الإسلام باعتباره منهجًا شاملاً لكل جوانب الحياة، ويسلِّمون ـ جميعهم ـ بأن الإسلام هو «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»[١٢] ـ طبقًا لتعريف علماء الأصول للدين ـ أي أنهم يرفضون المفهوم العَلماني للدين ـ وخاصة المفهوم الدُوركايمي له، وما يرتبه ذلك من نتائج بالنسبة لعلاقة الدين بالدنيا، وبالنسبة لدوره في المجتمع...

٤ ـ من الناحية المنهجية، يسعى مفكرونا إلى تجديد بناء عقلية «العالِم» طبقًا للمفهوم الإسلامي لكلمة «عالِم»، وذلك عِوضًا عن «عقلية المثقف» أو «المفكر» بالمعنى الذي حددته خبرة التاريخ الحضاري والاجتماعي الغربي. إن «العالم» في الرؤية الإسلامية هو من ورثة الأنبياء «العلماء ورثة الأنبياء»، والوراثة هنا هي وراثة العلم الشرعي بالمعنى الواسع الذي يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا، ولذلك فإن قيام العالم بمهمته في أي مجال تتطلب مبدئيًا أن تتأسس معرفته انطلاقًا من توحيد مصادر معرفته وعلمه حول «الوحي» كإطار مرجعي أعلى له حجية مطلقة، وتدور مهمة العالم في مجتمع أمته حول عدة محاور أهمها «النقل»، وذلك للحفاظ على استمرارية الميراث الأصولي من القرآن والسُّنة، و«النقد» الذي يؤدي إما إلى التثبيت للمستجدات أو إلى دحضها، ومن ثَم إلى إثراء

---

(١٢) محمد عبدالله دراز: الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ٣٣.

التراكم العلمي وإنمائه، ومهمة العالم على هذا النحو تسري على الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وكافة شؤون الحياة.

والخلاصة هنا هي أن مفكرينا رغم إيمانهم العميق بالإسلام، واعتزازهم بالتراث الحضاري لأمتنا، إلا أنهم لا يقبلون أن يكونوا مجرد نَقَلَة لهذا التراث، ـ ولو بعد تنقيته ـ بل إنهم، إضافة إلى ذلك، يحاولون القيام بالمهام الأصلية «للعالم» المسلم بمفهومه الواسع الذي أشرنا إليه هنا بإيجاز.

٥ ـ أما من المنظور الحضاري، فقد أصبح لدى مفكرينا وعيٌ عميق بالانتماء للحضارة الإسلامية، والشعور بواجب السعي من أجل تجديدها، وبث عناصر القوة في أوصالها، ومن أهم النتائج المترتبة على ذلك: عدم القبول بالحلول الوسط مع فكرة الانتماء للحضارة الغربية تحت أي ادعاء ـ مثل العصرية أو الحداثة أو التقدم ـ إذ هي تقوم على نظام للقيَم مختلف ومناقض ـ في كثير من جوانبه وأساسياته ـ لنظام القيَم الإسلامية، ومن تلك النتائج أيضًا أن مفكرينا قد حسموا مشكلة الهوِية، ولم تعد تشكل أزمة بالنسبة لهم، كما لم تعد علاقات التدرج والترابط بين كل من الهوية (كدال على الاتجاه من العام إلى الخاص)، والانتماء (كدال على الاتجاه العكسي من الخاص إلى العام) موضعًا لأي لَبس أو غموض..

هذا والله أعلم.

٤ ـ التحيز للتفسيرات المادية: بحث مستخلَص

من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري

أ. حسام الدين السيد

بدأ الدكتور المسيري دراسة التحيز للتفسيرات المادية مع بداية دراساته في الصهيونية (باعتبارها نموذجًا ماديًا داروينيًا في التفسير)، ولكن يتعمق هذا الاتجاه ويصبح موضوعًا أساسيًا في كتابه عن الحضارة الأمريكية بعُنوان «**الفردوس الأرضي**» (١٩٧٩)، ثم يتحول الموضوع الأساسي إلى نموذج تفسيري في كتاب «**الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد**» حول الظاهرة اليهودية، ولكنها في واقع الأمر هي دراسة تطبيقية يحاول فيها أن يبين قصور النماذج المادية التفسيرية، أما في دراسته غير المنشورة «**في الإبداع العربي**» فهي تُختم بمحاولة لتوصيف النموذجين: المادي والمادي الروحي.

بين المخططين والمهرجين

ورد في كتاب **الفردوس الأرضي** أن المفكر الأمريكي «**الترانسند**» قال: «**إن بنَيت قلاعك في الرمال، لا تندم على ما فعلتَ فهذا هو المكان الذي يجب أن تبنيها فيه، وما عليك الآن إلا أن تضع قاعدة تحتها**».

فالشعب الأمريكي يستجيب للواقع استجابة حرة لم تقررها من قبل عادات اجتماعية أو أية عادات خاصة استجلبوها من أوروبا معهم، فهم قد طرحوا هذا التاريخ جانبًا ليدخلوا في علاقة مع عالم لم يسبق له مثيل، عالم محفوف بالمخاطر ولا يمكن التنبؤ به، الدخول في تجربة لا تُعرف نتائجها مقدمًا ـ هذا هو جوهر تجربة الرجل الأبيض في أمريكا. إن الرجل

الأبيض في أمريكا هو الرجل البراجماتي بالدرجة الأولى والسوبرمان الحق والكاوبوي الذي لا يهاب شيئًا ويبني بيته بجوار البركان، كما يخاطر بكل شيء فيفقد كل شيء أو يربح كل شيء - الصدفة والحرية المطلقة.

هذا المجتمع الذرائعي لا يشغل نفسه بالحقيقة النسبية التاريخية ولا يبحث إلا عما يزيد من راحته وهنائه الماديّين، والباحث عن الحقيقة سيجدها في كل ما يزيد الإنتاج وما يُثبت كفاءته بغض النظر عن قيمته الإنسانية، وهذا تعريف كمي للحقيقة يحولها إلى حُكم يمكن تجزئته وقياسه، وهو تعريف «ديمقراطي» لأنه يساوي بين كل الأشياء وينفي كل تدرج في عالم المعرفة والقيمة، فالماديات تساوي المعنويات، والروح تساوي الجسد، والجميل لا يختلف عن القبيح، فالمعيار الوحيد هو النجاح.

فالحضارة الغربية الحديثة حضارة يمكن أن نسميها وثنية تستند إلى مبدأين هما المنفعة واللذة، وهما في واقع الأمر نفس الشيء في النهاية فما ينفع هو ما يمتّع، وما يُدخل المتعة على الإنسان هو ما ينفعه، وهذه هي الطريقة التي يتم بها تعريف الخير والشر في غياب أية مقاييس دينية، فتصبح الذات إذن هي المرجعية الوحيدة وتصبح المصلحة ما يشبه المطلق الأخلاقي.

إن الإنسان الغربي إنسان يعيش في عالم الحواس الخمس، وعالم المنفعة التي تم تعريفها بشكل مادي واللذة التي تم تعريفها هي الأخرى بشكل مادي، وقد خرج هذا الإنسان من تحت عباءة ميكياڤيلي ثم داروين ثم نيتشه، وهو الذي تحاور مع الجنس البشري من خلال المدافع والقنابل التي أطلقتها جيوشه الامبريالية علينا وعلى جيراننا، وهو يكتسب شرعية من قوته، ويدرك هذه الحقيقة ويعيها تمامًا، والحديث عن العقلانية لا يخرج عن نطاق كتب الفلسفة ولا ينصرف إلا إلى الإجراءات أو قوانين اللُعبة. أما صياغة العالم ذاته فهي عملية تقوم بها الجيوش الغربية المنتصرة التي تحقق الأهداف الاستراتيجية التي حددتها المجتمعات الغربية لنفسها.

ومن هنا أكذوبة احترام القانون الدولي، فهي دعوة لتقبُّل عالم ليس

من صنعنا، وأن نلعب اللُعبة بقوانين لم نساهم في وضعها، ومن ذا الذي يتحدث عن «الغاية تبرر الوسيلة» وعن «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح»، وعن أخلاقيات المحبة والتسامح باعتبارها أخلاقيات العبيد، وعن أخلاقيات القوة التي تتجاوز الخير والشر باعتبارها أخلاق السادة؟ ممن تعلمنا كل هذه الحِكَم؟! ولكن مع هذا يجب أن نستفيد من أخطاء الآخرين، ونحن أمامنا فرصة ذهبية في عالمنا العربي (فمن يرتكب خطأً ما فهو بطل مأساوي، أما من يرتكب أخطاء الآخرين فهو مهرج).

التحيز المعرفي والإدراكي

أزعم أن الأُمة العربية الإسلامية تعاني الآن من حالة تبعية إدراكية كاملة إذ إنّنا نستورد نماذجنا المعرفية فيما نستورد من أشياء من الغرب؛ بل إننا بدأنا ننظر لأنفسنا من خلال عيون غربية ونحكم على أنفسنا بمعايير مستقاة من «بلاد برة» هذه التي ملكت علينا شغاف قلوبنا.

والنتيجة أننا أصبحنا منكسرين من الداخل، حتى حينما نطرح أكثر الشعارات ثورية وانتصارًا، وهذا ما أسماه أحد علماء الاجتماع الغربيين «امبريالية المقولات» أي أن تكون المقولات الإدراكية مستقاة من الآخر، فيرى الإنسان نفسه متخلفًا مهما بذل من جهود ومهما أنتج من روائع، ويحكم على نفسه بالهزيمة حتى قبل دخول المعركة، وقد سمعت مرة بحثًا لأحد علماء الاجتماع المصريين استخدم عدد ساعات الاستماع للموسيقى السيمفونية كمعيار للتقدم والتخلف، ويا له من معيار هزلي سخيف يؤدي إلى نتائج عُنصرية كريهة.

ومن الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين أن النموذج المعرفي العَلماني العقلاني المادي الذي تستند إليه الحضارة الغربية الحديثة أصبح يشغل مكانًا مركزيًا في وجدان معظم المفكرين.

ويعود تاريخ ظهور هذا النموذج إلى القرن السادس عشر حين بدأ الإنسان الغربي في صياغة رؤيته للكون على أساس استبعاد كل ما هو روح وغيب ويبقى ما هو عقل وحس ومادة، وأصبح ما يقاس هو وحده

الموجود، وما غير ذلك فلا وجود له، وأصبح العقل وحده هو وسيلة الإدراك والمعرفة الوحيدة، عبَّر ذلك الموقف عن نفسه في كل مجالات المعرفة، وفي جميع النظريات، وأعاد الإنسان الغربي تنظيم مجتمعه بما يتفق مع هذه المعايير، فنشأت الحكومة المركزية المطلقة والمدن والجيوش التي انطلقت إلى كل أرجاء العالم، وبدأت التجربة الاستعمارية الغربية التي انتهت بالاستيلاء على معظم بلدان العالم واقتسامها ونهبها.

وليس من المستغرب أن نموذجًا معرفيًا ماديًا بسيطًا إلى هذه الدرجة، عنده مقدِرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة ـ بسبب بساطته هذه ـ يحقق انتصارات باهرة، على المستويين الماديّ والمعنويّ، في مراحله الأُولى.

وقد تَرجمت انتصارات المشروع المعرفي العقلاني المادي الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأن التاريخ البشري كله يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث.

وقد دخل العالم الإسلامي في صراع مرير مع هذا التشكيل الحضاري من البداية، وقامت جيوش الدولة العثمانية بحماية دار الإسلام، في الشرق العربي وفي أماكن أخرى من الهجمة الاستعمارية، العَلمانية الغربية، ولذا التف الاستعمار الغربي حول الدولة العثمانية فاحتل أطراف إفريقيا، والهند، ووصل إلى العالم الجديد، وظل العالم الإسلامي ذاته بمنأى عن جيوشه ولكن مع أزمة الدولة العثمانية بدأت الجيوش الغربية في غزو المشرق الإسلامي، ويعد تاريخ وصول جيوش نابليون إلى مصر هو بداية المحاولات الغربية الرامية لتقطيع أوصال الدولة العثمانية، والعالم الإسلامي، وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية، والإنكليز على قبرص ثم مصر إلى أن تم تقسيم العالم الإسلامي.

ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني وجاذبيته، أصبحت محاولات اللحاق بالغرب هي جوهر مشروعات النهضة جميعها في العالم الثالث بما في ذلك العالم الإسلامي:

(أ) ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العَلماني الليبرالي، فهو فكر قد حدد «النهضة» ـ ابتداءً ـ بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة وتقبل النموذج العَلماني، العقلاني المادي، الغربي بكل مزاياه وعيوبه «بخيره وشره»، وإعادة صياغة المجتمعات العربية والإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج، وقد عبر عن هذه النزعة ما يسمى بجيل النهضة من الليبراليين أمثال أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم، ومنهم من كان متطرفًا فدعا إلى التفاهات المسرحية، مثل ارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقلاً وابتعادًا عن مثل هذه الأشياء، ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث وعَلمنة على الطريقة الأوروبية.

(ب) التيار الثاني هو التيار اليساري العربي.

فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية فإنهم يصدُرون عن تقبل مبدئي للنموذج العَلماني العقلاني المادي وللرؤية العَلمانية للإنسان والكون، وهو النموذج الكامن وراء تجليات الحضارة الغربية، ولذا لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي.

(جـ) وقد مارس النموذج العَلماني العقلاني المادي شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينات، وتمثَّل هذا في ظهور حركات إسلامية، مثل حركة الإخوان المسلمين، وجماعات اشتراكية قومية، مثل مصر الفتاة، وفي تبلور الفكر العربي القومي وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع، هذه الحركات كلها تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج العَلماني الذي ينظر للإنسان على أنه مادة عامة تخضع في كل جوانبها للقوانين المادية، ولذا فهي تحاول طرح نموذج بديل، مؤكدةً خصوصية الإنسان، ومن هنا كان الحديث عن الهوية العربية وتأكيد التراث، ليس بوصفه مصدرًا للقيمة ولكن بوصفه مصدرًا للهوية (الإثنية).

ولكن رغم أهمية هذه المحاولة في أنها تشكّل تراجعًا عن النموذج العَلماني العقلاني المادي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، فإن الهدف هو دائمًا اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر. فهذا التيار إن هو إلا محاولة أخرى لتبني النموذج المعرفي العَلماني العقلاني المادي يأخذ - هذه المرة - شكل إعادة صياغة للهويّة من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية، ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي؛ بل يعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزِلة عقلانيون، وأن الجُرجاني أسلوبي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الصعاليك، وأن ابن خلدون اكتشف ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية (كما ذكر أحد الأساتذة الماركسيين أي أن ابن خلدون كان ماركسيًا قبل ماركس ومن هذه الماركسية الكامنة يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي) أي أن أهمية التراث لا تعود لأهميته في حد ذاته، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج العَلماني العقلاني المادي.

(د) والمدهش أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة في الاتجاه الإسلامي. فكثير من المفكرين الإسلاميين يتقبلون النموذج العَلماني العقلاني المادي عن وعي وعن غير وعي؛ بل ويحولون هذا النموذج إلى المثال الذي يُحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضَوي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب.

بل إن بعضهم يذهب إلى حد أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج العقلاني الذي يمكن تبنيه بعد إدخال بعض التحسينات الثانوية، مثل إضافة الصوم والصلاة وفرض الحجاب على المرأة المسلمة واستبعاد اختلاط الجنسين، ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدين، فنكتشف أن الدين قد سبق العلم، وأن القوانين العلمية كلها في القرآن، وأنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام يكتسب شرعيته بمقدار اقترابه من النموذج العلمي المادي الغربي، وبالتدريج يتم تغريب النَّسَق الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج العقلاني المادي.

والسمة الأساسية للمشروعات الحضارية السابقة كلّها ـ برغم اختلافها وتصارعها ـ أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية، نهائية ومطلقة أي أنها استبطَنت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضاري ولنموذجه المعرفي المادي، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضاري الذي سبقنا والذي علينا اللحاق به مما يفترض وجود نقطة واحدة تحاول المجتمعات كلها الوصول إليها، وأن ثمة طريقة واحدة لإدارة المجتمعات ولتحديد تطلعات البشر وأحلامهم وسلوكهم ـ أي أنه توجد رؤية واحدة عالّمية للإنسان والكون، ومن ثَم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث! وأضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا، وأصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون المسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له تسمى بالانتماء للعصر الحديث وبالتقدمية والموضوعية.

ونتيجة هذا الوضع أهمل المثقفون العرب تراثهم؛ بل أهملوا التراث العالمي فمن منا يهتم حقًّا باليابان والصين، ومن منا يدرس اللغة السواحلية؟.

لقد استنام الجميع لتحصيل ما يسمى «بالتراث العالمي» دون أي تساؤل بخصوص المفاهيم الإدراكية الكامنة فيه أو بخصوص جذوره التاريخية أو الآليات الاجتماعية التي أدت إلى ظهوره، وأصبحت مهمة الباحث هي تلقي المعلومات التي يقال لها «عالمية» والتي هي في واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية وتساهم في تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفي فصل الباحث عن معجمه الحضاري الإسلامي والعربي.

وقد تكون داخل العالم العربي الإسلامي مجموعة من المتعلمين (في مقابل المثقفين) يشغلون وظائف قيادية وغير قيادية، فمنهم الصحفيون والمدرسون والأساتذة الجامعيون والإعلاميون والمترجمون الذين استوعبوا تمامًا النموذج المعرفي العَلماني الغربي واستبطنوه وتحولوا إلى أدوات توصيل

جيدة له ولقيَمه، أحيانًا عن وعي، وفي معظم الأحيان عن غير وعي، وهذه الفئة من المتعلمين تقسِم بأنها عندها ملكات فكرية استيعابية ضخمة، وهم عادة مجدون في التحصيل والحصول على الشهادات، ولكن مقدرتهم النقدية محدودة للغاية.

هذه الفئة هي أخطر القطاعات الثقافية التي تقوم بعملية التغريب وإعادة صياغة القيَم وإشاعة النموذج العَلماني الغربي. فعصر النهضة في الغرب ـ كما تعلّموا في الكتب التي درسوها ـ هو العصر الذي بُعثت فيه الفنون والآداب ووُضع الإنسان في مراكز الكون (وليس عصر ميكيافيلي وهوبز أيضًا وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين) والثورة الفرنسية هي ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان (ليست الثورة العَلمانية الأولى التي عبد الإنسان فيها العقل والتي قامت دولتها المركزية بتصفية كثير من الجيوب الدينية والإثنية وقامت بأول عملية إبادة منهجية حديثة في العصر الحديث في فانديه) والتقدم هو الحقيقة الأساسية في حياة البشر وتاريخهم (وليس له أي ثمن فادح قد يفوق في معدله ما قد تم تحقيقه من أرباح مادية) ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الله والإنسان) والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (وليست مناهج تُضمر رؤية معادية للإنسان).

نموذجان متقابلان

* في مقابل هذا النموذج المادي الذي لا يتجاوز الواقع من خلال الإيمان بمقدرات الإنسان اللامتناهية والذي ينتهي بالدارس في عالم اليأس والقنوط والهزيمة وعالم الحسابات التي تتحول إلى سجن رهيب، نطرح فكرة «الإنسان/ السر» الذي يدخل في علاقة مع المادة ولكنه يتجاوزها دائمًا.

فالرؤية الأولى «الإنسان/ المادة» تنظر للإنسان باعتباره كيانًا مركبًا ما يختلف عن كل الكائنات الأُخرى لا في نوعه وإنما في درجة تركيبيته التي يمكن تفسيرها «في نهاية الأمر» بما هو مادي وطبيعي ـ أي أنه يمكن تفسير الإنسان كل الإنسان من خلال قوانين الطبيعة.

وهناك الرؤية الأُخرى التي ترى الإنسان باعتباره كيانًا فريدًا مركبًا مختلفًا عن كل الكائنات الأُخرى اختلافًا عميقًا في النوع والدرجة.

ومن الممكن تفسير كثير من جوانب ظاهرة الإنسان بالعودة إلى المادة وقوانين الطبيعة، ولكن الإنسان مع هذا ـ حسب هذه الرؤية ـ يظل شامخًا، يستعصي في كلِّيته على التفسير المادي الكمي.

فعلماء الاقتصاد الماديون (من الشرق والغرب) يرون الإنسان على أنه مجموعة من الحاجات التي تشبَع، قد تُعرَّف هذه الحاجات بشكل كمي سُوقي أو بشكل شبه كيفي مصقول. لكنها تترجم نفسها في نهاية الأمر إلى «أرقام»، وإلا لما أصبح علمًا. وفي علم النفس الحديث تُفسَّر الدوافع النفسية في نهاية الأمر إما تفسيرًا سلوكيًا سوقيًا أو تفسيرًا أكثر صقلاً عند فرُويد مثلاً. ولكن كل شيء لابد أن يرد إلى مقولة ما قابلة للفحص والقياس.

ويمكن الحديث عن قيَم «روحية» داخل النماذج المادية التفسيرية ولكن كلمة «روحية» في مثل هذا السياق هي من قبيل المجاز وحسب (كما يقول الأمريكان مثلاً «يا لها من تجربة روحية رائعة بعد أكل الآيس كريم أو مضاجعة النساء) لأن النموذج المادي لا يقبل بما وراء المادي ـ أي الروحي.

إن الإنسان/ السر، يختفي بل لابد أن يختفي لتظهر مكانه الأرقام الباردة التي لا تستعصي على القياس أو الحلول الهندسية ـ أي أن النموذج المادي يسقط دائمًا في قوانين الطبيعة والمادة والهندسة والميكانيكا والجبر أو الصيغ البسيطة التي تقترب منها. فهو يفسر ما هو إنساني بما هو غير إنساني، ويفسر ما هو حي بما هو ميت، ويفسر ما هو سر بما يقاس ويحسب.

وقد عرّف «ماكس ڤيبر» الترشيد عدة تعريفات من أهمها توظيف الوسائل بأكثر الطرق كفاءة (أي رشدًا) لخدمة أهداف معينة فعملية الترشيد تنصرف إلى الوسائل ولا تنصرف بأية حال إلى الأهداف، وهو يرى أن

الحضارة الغربية هي حضارة أفرزت فكرة الترشيد هذه، وأنها تتسم بمعدلات عالية من الترشيد.

على كل حال كان «ڤيبر» قد عرَّف الترشيد من خلال صورة متعينة حين قال: إن الترشيد هو تحويل العالم بأسره إلى حالة المصنع - أي تحويله إلى نسْق آلي منظم يتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة، خاضع للحسابات الكمية، فتُوظف الطبيعة الخارجية وتتحول إلى مصدر للمادة الخام، وتُوظف الطبيعة البشرية ويتحول الإنسان إلى وحدة اقتصادية رشيدة تتحرك داخل إطار بيروقراطي لا شخصي، فالعالم يصبح نسْقًا آليًا ينتج سلعًا بكفاءة شديدة، ولا يهم المضمون الخلقي أو الإنساني لهذه السلعة، إذ ما يهم هو تعظيم الإنتاج، ومن هنا أقول متهكمًا إن عملية الترشيد تعني في واقع الأمر أن يفقد الإنسان رشده تمامًا في نهاية الأمر.

* وللأسف ثمة ترادف في عقل الكثيرين بين النموذج المادي من جهة والنموذج العلمي من جهة أخرى، وهو ترادف مُخِل للغاية، ففي تصوري أن النموذج العلمي أو الموضوعي هو النموذج الذي يتمتع بأعلى درجة تفسيرية عن غيره من النماذج! فكلما ازداد النموذج تفسيرية كلما ازداد علميّة وموضوعية، وإذا كانت النماذج المادية قادرة على تفسير بعض الظواهر، وبالتالي فهي علمية في هذا المجال، فهي قاصرة عن تفسير ظواهر أخرى في مجالات أخرى، ولذا فهي تصبح غير علمية بالمرة، وتكمن المفارقة في أن النماذج المعرفية المادية التي يقال لها «علمية» حينما تُطبق على ظاهرة الإنسان ليست واقعية بما فيه الكفاية، فهي تذكر جانبًا أساسيًا في الإنسان ولذا فمقدرتها على التفسير والتنبؤ قوية على المستوى القريب، ضعيفة على المستوى البعيد منعدمة تقريبًا في نهاية الأمر... ومن هنا كانت دهشة أصحاب هذه النماذج: دهشتهم في الجزائر، وفي فيتنام، وفي أفغانستان - إذ إنّ الحسابات الكمية والعلمية الدقيقة تقول: إن الفرنسيين كانوا لابد أن ينتصروا في الجزائر، وأن الأمريكان كانوا لابد أن ينتصروا في ڤيتنام، وأن السوڤييت لابد أن ينتصروا في أفغانستان، ولتضع المعلومات في أي حاسوب وستجده يهز رأسه مؤكدًا لك انتصار من يُشبع معظم الحاجات ويقمع البشر.

وقد يكون من المفيد وصف كل من النموذجين اللذين نتحدث عنهما: النموذج المادي الذي يرُد كل شيء بما في ذلك وعي الإنسان واختياراته الأخلاقية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير - لقوانين الحركة المادية، والنموذج الآخر الذي نسميه ماديًا/ روحيًا، لأنه لا يفسر الظاهرة الإنسانية باللجوء للنماذج المادية وحدها، أو النماذج الروحية وحدها، والنموذج المادي هو الذي ساد في الغرب الحديث وهيمن عليه.

تباين النماذج

* ويتباين إدراك التحيز إلى الغرب وضد التراث عندنا بتباين النموذج الإدراكي، وذلك لأن البعض حتى عندما ينظر لنفسه ينظر بعين غربية.

* ذلك النموذج الغربي المادي يذهب إلى أن الخالق غير موجود، وإن وجد فهو إما لا علاقة له بآليات معرفة العالم المادي، أو أنه متوحِّد بالمادة بحيث يصبح هو والمادة (الطبيعة والتاريخ) شيئًا واحدًا، ومن ثَمَّ فالخالق لا يتجاوز قوانين الطبيعة والمادة والتاريخ، ويمكن أن تحل محله مطلقات مادية مثل قوى التاريخ وقوانين الطبيعة ووعي الطبقة العاملة بنفسها.

وباختفاء الخالق من أي فِكْر فإن الإنسان يشغل مركز الكون ويصبح العالم مادة وحسب، ويبدأ النموذج المادي في احتواء الظواهر كلها، وحيث أنَّ كل شيء هو مادة يتم تفسير الإنسان كظاهرة بما هو أدنى منه، فيُرَدُّ الإنسان إلى المادة أي أنَّ النزعة الإنسانية الإلحادية تبدأ بتعظيم الإنسان ووضعه في المركز، وتنتهي بأن تضعه على هامش المادة أو تحوله إلى مجرد جزء منها - لا حدود ولا أهمية خاصة له، وكذلك يكون العقل الإنساني مادة محضَة، وهو يتوصل إلى المعرفة من خلال استقراء معطيات مادة يدركها عن طريق الحواس الخمس.

وعلى هذا تصبح المعرفة يقينية، تطمح للوصول إلى مستوى البديهيات الرياضية، ومنهج دراسة الإنسان والطبيعة واحد، ولذا فالحديث

هنا دائمًا عن وحدة العلوم التي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة.

والهدف من المعرفة هو معرفة قوانين الواقع للتحكم فيه وغزوه والسيطرة عليه. فالنموذج المادي يؤدي إلى ظهور ما نسميه «الرؤية المعرفية الإمبريالية» حيث يصبح العالم بأسره مادة نسبية توظَّف وتصبح ساحة قتال وصراع، فيها الإنسان ما هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، والبقاء دائمًا للأصلح والأقوى، والخطاب الوحيد هو خطاب الغزاة.

* والنموذج التفسيري الذي نقترحه يصدر عن فكرة أن الظاهرة الإنسانية فريدة ومركبة لأقصى حد، وأن القانون الطبيعي لا ينطبق كلية على الإنسان كما أسلفنا، ومن هنا فنحن نرى أن العالم ليس كلاًّ عضويًّا، وأن إشباع الحاجات لا يمكن أن يحل محل الهويَّة، وأن الانتماء للوطن وللأُسرة أمر حيوي ومهم للإنسان، وأن القيَم الرُّوحية والإيمانية هي مصدر أساسي للسلوك الإنساني، وأن هذه القيَم واقعية أي أنها جزء من الواقع الإنساني، على الرغم من أنها لا مادية ولا كمِّية، وأنه لا يمكن فهم سلوك الإنسان ككيان متعين دون أخذ هذه القيَم والدوافع السلوكية في الاعتبار.

هذا لا يعني أننا نستبعد العناصر المادية من نموذجنا التفسيري، فنحن لو فعلنا ذلك لصرنا في أحادية النموذج المادي وسوقيته، ولذا فنحن لا ننكر أن كثيرًا من الأسباب الاقتصادية والسياسية والسكانية لها دورها ونراها ضرورية في تفسير الظاهرة الإنسانية، ولكنها ليست كافية مع هذا، فهي في حد ذاتها قاصرة من الناحية التفسيرية، فكما أننا لا يمكننا أن نرُد الواقع المادي لإدراك الإنسان له، لا يمكن أن نرد الإدراك في نهاية الإمر للواقع المادي، أي أنني اقترح الاستقلال النسبي للإدراك الإنساني عن الواقع، وللواقع عن الإدراك، ووجود مسافة بينهما، حتى لا يتطابق الواحد مع الآخر وحتى يتفاعلان.

أما النموذج المادي/ الروحي، وهو الذي نقترحه لإدراك الواقع والتعامل معه، فهو يصدر عن الإيمان بأن الخالق موجود ومُغَايرٌ للإنسان، للحوادث وللمخلوقات ومنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، ولا يمكن رده إلى

القوانين المادية أو الاجتماعية أو التاريخية، ولا يمكن فهم الكون بكل تركيبته بدون افتراضِ وجوده، فهو واجب الوجود.

والله يحد الإنسان بحدوده، ولكن رغم محدودية الإنسان فإنه لا يمكن تفسيره بما هو أدنى منه، إذ تفسَّر جوانب منه وحسب تفسيرًا ماديًا، ولكن تظل هناك جوانب تستعصي على التفسير المادي تتطلب نموذجًا تفسيريًا آخر مرتبطًا بما هو أعلى من الإنسان، لهذا السبب يتمتع الإنسان بقداسة خاصة في الكون تحفظ له مركزيته وهويَّته المقدسة (السر).

أما العقل الإنساني فهو مادة، ولكن درجة تركيبته تجعله مختلفًا نوعيًا عن المادة الطبيعية، ومن ثَمَّ يمكن للعقل تجاوز الطبيعة في بعض جوانبها. وهو يتوصل إلى المعرفة من خلال الاستقراء، وكذلك من خلال الاستنتاج، ومن خلال الحواس الخمس والعاطفة والحدس، وعلى ذلك تصبح المعرفة طموحة إلى الوصول إلى درجة من اليقين، ولكن اليقين ليس مطلقًا، ولذا المدرِك يقنع بمستوى غير كامل من اليقين، ودراسة الإنسان والطبيعة لهما منهجان مختلفان ويكمل الواحد منهما الآخر.

والهدف من المعرفة، هو معرفة الواقع للتواصل معه والاستفادة منه والاتزان معه، فنحن لسنا وحدنا في هذا الكون، وإنما استُخلفنا فيه لعُمرانه، ولذا فالمعرفة ليست معرفة الكون وحسب؛ بل معرفة للذات أيضًا، وبما أن المعرفة الكاملة مستحيلة، فالتحكم الكامل مستحيل أيضًا، ومن هنا يظهر عالَم يتسم بشيء من الرخاوة، توجد فيه إمكانية التواصل والتراحم بين البشر، توجد فيه إمكانية الاختيار الحر حسب قيم عالَمية (مطلقة) يقبلها الجميع، ومن ثَمّ فهو عالَم يمكن أن يظهر فيه خطاب المحبين.

* * *

٥ ـــ إدراك التحيّز في المفاهيم الاقتصادية

بحث مستخلَص من كتابات الدكتور جلال أمين

أ. حسام الدين السيد

الغرب متساوٍ أكثر!!.

*من أظرف الأقوال المأثورة عن «چورج أورول» تلك العبارة الواردة في روايته الشهيرة «مزرعة الحيوانات»: «كل الحيوانات سواء ولكن بعضها متساوٍ أكثر من غيره»!!.

وردت هذه العبارة في سياق السخرية من حالة يزعم فيها الحكام أنهم يعاملون الناس بالعدل. وهم يفعلون عكس ذلك بالضبط. ومنذ كتب «أورِول» العبارة، والناس يقتطفونها كلما واجهوا حالات مماثلة من الظلم المتنكر في صورة العدل، وقد وجدْتها مناسبة تمامًا لوصف ما حدث منذ وقت قصير في مؤتمر الدول الصناعية الكبرى الذي انعقد في مدينة «هيوسْتِن» الأمريكية.

اجتمع في «هيوسْتِن» رؤساء الدول الصناعية الكبرى مما اصطُلح على تسميته بدول التحالف الغربي، في مؤتمرهم السنوي السادس عشر، وأعلنت الولايات المتحدة أن على دول السوق الأوروبية المشتركة أن تقوم بإلغاء ما تقدمه من دعم لسلعها الزراعية، على أساس أن هذا الدعم يُخل بمبدأ حرية التجارة. كان رد السوق الأوروبية أن نظام الزراعة الأوروبي لا يسمح بذلك بالنظر إلى قيامه على عدد كبير من المزارعين الصغار نسبيًا والذين يحتاجون إلى حماية من الدولة.

لقد اعترف المسؤول عن النظام التجاري في السوق بأن نظام الدعم قد يتضمن بعض الخروج على نظام السوق الحر، ومع ذلك أصر على ضرورة المحافظة على نظام الدعم «لأسباب سياسية واجتماعية وإنسانية».

وكان هذا طريفًا بالنظر إلى ما دأب الكبار على تلقينه لنا من ضرورة اتباعنا لنظام السوق الحر، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالاعتبارات «السياسية والاجتماعية والإنسانية». ولم يمنع هذا من أن يصدُر البيان الختامي للمؤتمر وفيه الإشادة التقليدية بنظام حرية التجارة وعدم التدخل، وكيف أن الحرية الاقتصادية «شرط ضروري لتحقيق الرخاء الاقتصادي في العالم».

من الواضح إذن أن الدول الصناعية الكبرى على استعداد لأن تقبل الخروج على مبدأ حرية السوق من بعض الدول، ولكنها ليست على استعداد لقبول الخروج عليه إذا جاء هذا من دول أُخرى. ذلك أن الشعوب كلها سواء، هذا صحيح، ولكن بعضها متساو أكثر من غيره![(١)].

وفي كل مرة يُثار فيها موضوع القطاع العام والقطاع الخاص، والدُّور الأمثل للحكومة في النشاط الاقتصادي، وما إذا كان من الأفضل توسيعه أو تضييقه، أشعر بأن على الاقتصاديين أن يخجلوا من أنفسهم، فهذه هي ثالث مرة على الأقل يغير فيها الاقتصاديون رأيهم في هذا الموضوع تغييرًا يكاد يصل إلى درجة التحول من الشيء إلى نقيضه.

ففي البدايات الأولى لعلم الاقتصاد قال لنا الاقتصاديون المسمَّون باسم «التجاريين» [١٤٥٠ ـ ١٧٥٠]: إن على الدولة أن تتدخل تدخلاً حاسمًا وشاملاً في النشاط الاقتصادي، ثم جاء الطبيعيون [١٧٦٠ ـ ١٧٨٠] والاقتصاديون التقليديون (الكلاسيك) [١٧٧٦ ـ ١٨٧٠] ليقولوا لنا: إن على الدولة أن تنسحب انسحابًا تامًا من النشاط الاقتصادي وأن

---

(١) د. جلال أمين، مصر في مفترق الطرق، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط ١، ١٩٩١، ص ٣٩ ـ ٤٧.

هذا هو الوضع «الطبيعي للأمور». ثم جاء «كينز» (١٩٣٦) ليقول لنا من جديد: إن على الدولة أن تقوم بدور فعال في الاقتصاد وإلا حدث ما لا تحمد عقباه، وإن الأزمة الاقتصادية هي نتيجة مباشرة لامتناع الدولة عن التدخل. ثم جاء النقديون (١٩٧٠ ـ . . . .) ليقولوا لنا مرة أُخرى: إن على الدولة أن تنسحب انسحابًا تامًا من الاقتصاد بما في ذلك حتى خدمات المطافئ والبريد، وأن السبب الوحيد للمشاكل الاقتصادية أيًا كان نوعها هو تدخل الدولة.

قد تقولون: إنه ليس من العار أن يغير المرء رأيه. ولو عدة مرات من رأي إلى نقيضه مع تغير الظروف والأحوال، ولكن ألا تلاحظون أنه في كل مرة لا يريد الاقتصادي أن يعترف بأن الرأي الذي يقول به يصلح فقط في ظروف معينة ولا يصلح لغيرها؟ ففي كل مرة يزعم الاقتصادي أن الرأي الذي يقول به هو الرأي الصحيح في كل زمان ومكان!.

فالتجاريون لم يقولوا لنا كما كان يجب أن يقولوا إن رأيهم بضرورة تدخل الدولة لا يصلح إذا انتهت المراحل الأُولى للنمو الصناعي ووقفت الصناعة الوطنية على قدميها، والاقتصاديون التقليديون أو الكلاسيك لم يقولوا كما كان يجب أن يقولوا، إن رأيهم يصلح لإنجلترا فقط، ولا يصلح لإلمانيا أو الولايات المتحدة، «وكينز» سمى نظريته «النظرية العامة» ولم يسمّها، كما كان يجب أن يسميها «السياسة الاقتصادية الصالحة للغرب في الثلاثينيات». و«ميلتون فريدمان» والنقديون ذهبوا إلى أن رأيهم يصلح «لشيلي» بنفس الدرجة التي يصلح بها «للولايات المتحدة»، ويصلح لعصور الرأسمالية الأُولى كما يصلح لرأسمالية النصف الثاني من القرن العشرين.

في كل مرة إذن لا يخجل الاقتصادي من أن يقول: إنه يغير رأيه لأنه قد اكتشف الحق وعاد إلى الصواب، بدلاً من أن يقول: إنه غيّر رأيه لأن الظروف قد تغيرت. «آدم سميث» يسخر من التجاريين لأنهم لم يَرَوا الحقيقة بينما رآها هو، و«كينز» يسخر من الكلاسيك لأنهم لم يرَوا الحقيقة بينما رآها هو، و«ميلتون فريدمان» يسخر من «كينز» لأنه لم ير الحقيقة بينما رآها هو، بينما كل منهم يعبر عن مصالح دولة أو طبقة معينة في فترة معينة. التجاريون يعبرون عن مصالح التجار والصنّاع قبل الثورة

الصناعية، والكلاسيك يعبِّرون عن مصالح الرأسمالية الإنجليزية في عصر المنافسة الحرة، و«كينز» يعبِّر عن مصالح الرأسمالية في عصر المنافسة غير الكاملة، و«ميلتون فريدمان» يعبر عن مصالح الرأسمالية في عصر الشركات متعددة الجنسية!(٢).

التحيز بالنقل المباشر..

* إن المسألة التي نطرحها هنا ليست مسألة صواب أو خطأ؛ بل هي مسألة استيراد قيَم ومواقف أخلاقية وفلسفية وكأنها «عِلم» محايد يتجاوز حدود الزمان أو المكان أو الثقافة. ومن ثَم ـ فإن الخطر الذي تتعرض له الأمم «المستورِدة» أو «التابعة» هو خطر مقصور عليها دون غيرها، إذ تقوم هذه الأمم التابعة باستيراد قيَم وفلسفة غريبة عنها باسم العلم، وتتخلى عن قيمها وفلسفاتها الخاصة، ليس لصالح العلم، ولكن لحساب قيَم أمم أخرى، ونقبل ذلك باسم التزام المنهج العلمي في التفكير. فهم يهرِّبون إلينا مواقفهم الفلسفية وحسهم الأخلاقي الخاص مغلفًا بالنظريات العلمية، وهي مواقف لا علاقة لها بالعلم.

وسأضرب مثالاً لذلك من علم الاقتصاد، ففي نظرية الاستهلاك التي أصبحت جزءًا ثابتًا من كتب الاقتصاد العربية، شأنها في ذلك شأن كتب الاقتصاد الغربية، تقول لنا النظرية إن هدف المستهلِك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة. فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع قيل لك إنه لا شيء غير ما يقرر المستهلك أنه يريده.

فهم إذن قد قبلوا كمسلَّمة من المسلَّمات، وهرَّبوا إلينا، مذهب الفردية؛ بل ونوعًا من الإباحية. بمعنى أن كل ما ترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه! ولا يمكن مساءلة المستهلِك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد!(٣).

---

(٢) المصدر السابق، ص ١٠ ـ ١١.

(٣) د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، القاهرة: مطبوعات القاهرة، ط ١٩٨٣، ص ٩٨ ـ ٩٩.

فلننظر إلى ترديد الاقتصاديين للتصنيف الشائع في كتب الاقتصاد الغربية لعوامل الإنتاج إلى ثلاثة أو أربعة: فهي إما العمل ورأس المال والطبيعة، أو هي هذه كلها بالإضافة إلى عنصر التنظيم.

هذا التقسيم الذي يبدو لنا لأول وهلة محايدًا، يحمل بدوره موقفًا قيَميًا أو عدة مواقف قيَمية قد تتعارض تعارضًا أساسيًا مع الموقف الأخلاقي أو الفلسفي لمجتمع آخر غير المجتمع الأوروبي. فوَضع العمل الإنساني في نفس المستوى الذي يوضع فيه رأس المال أو الطبيعة هو موقف يحتمل النقاش والجدل، وإعلاء «التنظيم» إلى نفس مستوى العمل الإنساني أو الطبيعة، هو أيضًا موقف يحتمل الجدل والاختلاف. والزعم بأن هذا التصنيف هو تصنيف علمي محايد، أو أنه لا يؤدي بذاته إلى بناء فكري ذي طابع خاص، هو زعم يتعين رفضه. فقد أدت أمثال هذه التصنيفات ونقط البداية المشحونة بالمواقف الفلسفية الخاصة إلى مواقف نظرية وعملية قد تُعتبر من وجهة نظر حضارة مغايرة مواقف مُستهجنه من الناحية الأخلاقية، كوصف العمل والنظر إليه على أنه «رأس مال بشري»، أو قبول اعتبار العمل شيئًا قابلاً «للتصدير»، وحساب منافع تصديره وتكاليفه كما تُحسب منافع وتكاليف أية سلعة أُخرى، وكمعاملة استغلال الطبيعة نفس المعاملة التي يعامَل بها استغلال رأس المال، وكأنها هي بدورها مجرد وسيلة لإنتاج السلعة[٤].

* أما الظاهرة الأكثر شيوعًا فهي النقل المباشر للنظريات العامة دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها للمجتمع الذي تُنقل إليه، وكأن «مارشال» أو «كينز» كان يمكن لهما أن يصوغا نفس النظريات لو قدِّر لهما أن ينتسبا إلى دولة من دول العالم الثالث، فيتجردان، كما تجردا من تدخل العوامل السياسية وأثر المؤسسات الاجتماعية السائدة، ويفترضان، كما افترضا، سيادة المنافسة الكاملة في حالة الأول وانتشار البطالة غير المقنعة في حالة الثاني.

---

(٤) المصدر السابق، ص ٩٧ ـ ٩٨.

وهكذا تكاد تنحصر مناقشة المشكلات الاقتصادية للعالم الثالث في مقررات أو كتب خاصة تسمى بنظرية «التنمية أو التخلّف الاقتصادي» وكأن هذه الدول تشكل «استثناءً» كبيرًا يؤمّل أن يزول في وقت ما في المستقبل. بل إنه حتى عند مناقشة مشكلات التخلف والتنمية يميل اقتصاديونا ـ بكل أسف ـ إلى التفكير في نفس الأطر الفكرية المحددة سلفًا من جانب كتّاب الغرب أو الشرق.

فنحن إما أن ننتمي لمرحلة من مراحل «روستو» في النمو الاقتصادي، أو إلى «نمط الإنتاج الآسيوي» الذي قال به ماركس. ونحن على أية حال ننتمي إلى «عالم ثالث»! بصرف النظر عن خصوصية التراث أو الثقافة لكل مجتمع من مجتمعات هذا الجزء من العالم. فنحن نرى أنفسنا بأعينهم، ومن ثَم فأن ما يميز كل مجتمع من مجتمعات ما يسمى بالعالم الثالث عن غيره، يزول أو يتضاءل إلى حد كبير، ولا يبقى إلا ما يجمع بين هذه المجتمعات كلها لأن هذا هو الذي يميزنا عن عالمين آخرين «متقدمين»(٥).

إن بعض علماء الاجتماع في بلادنا قد ساهموا، دون أن يشعروا في تخريب النسيج الثقافي لبلادنا نتيجة لعدم توخيهم الحرص فيما ينقلون، بحيث يتساءل المرء عما إذا كانوا ينقلون إلينا علمًا أم أيديولوجية؟.

وأخص بالذكر في هذا الأمر دور الكتابات الاجتماعية في بلادنا في نقل النسبية الأخلاقية، أي اعتبار الأحكام الأخلاقية نسبية وليست مطلقة، وهو موقف غريب على تراثنا. وأول درس يتلقاه الطلبة في بلادنا في علم الاجتماع لابد أن يتضمن الإيحاء بهذه النسبية، وينتهي الطالب وقد استقر في لا شعوره الاحتقار، أو على الأقل اللامبالاة بتراث أمته، دون أن يقال له ذلك صراحة أبدًا.

إنه إذا كان علماء الاجتماع الغربيون قد قدموا إلينا كثيرًا من الإجابات الصحيحة، التي اتبعوا في الوصول إليها منهجًا علميًا محايدًا،

---

(٥) المصدر السابق، ص ٩٣ ـ ٩٤.

فإن اختيار الأسئلة نفسها التي يُبحث لها عن إجابات هو موقف قيَمي بطبيعته، حيث يخضع هذا الاختيار لمختلف الاعتبارات الفلسفية والأيديولوجية. ومسايرة علماء الاجتماع الغربيين وترديد نظرياتهم لمجرد أنها قامت بتقديم إجابات صحيحة عن سؤال ما، يحمل دائمًا خطر التخلي عن إثارة أسئلة مغايرة قد تكون أكثر اتساقًا مع القيَم الخاصة لحضارات أو ثقافات أُخرى(٦).

* وقد امتدت التبعية حتى إلى لغتنا العربية، فنجد في كتاباتنا الاقتصادية والاجتماعية الاتجاه إلى استخدام الألفاظ الأجنبية في الكتابات العربية حتى إذا كان لدينا مقابل عربي يؤدي نفس المعنى أداءً أفضل، أو كثرة ذكر المقابل الأجنبي بجوار الكلمة العربية حتى في الأحوال التي يكون فيها اللفظ العربي واضحًا بذاته. وقد يقول البعض: إن المهم هو مضمون العلم وليس اللغة التي يُكتب بها. وهذا ادعاء غير صحيح، لأن التضحية باللغة القومية في التعبير يؤدي في النهاية إلى التضحية بطريقة كاملة في التفكير، ونظرة عامة للحياة.

إن كثيرًا من كتَّابنا يعاملون طرق التعبير الأجنبية كما لو كانت شبه مقدسة، فيعاملونها معاملة المصطَلح، وهي لا تزيد في كثير من الأحيان عن أن تكون طرق الأجنبي في التعبير عن نفسه، بينما يكون للعربي طرق أُخرى مختلفة للتعبير عن نفس المعنى. فاللغة تعكس من نفسها مواقف قيَمية، وتفضيلات خاصة للمجتمع الذي ابتدعها، ولا تتمتع بتلك الدرجة من الحياد الذي يُزعَم لها(٧).

تنمية استهلاكية.. مقابل الرؤية الحضارية..!.

كما أن عناصر الإنتاج والقوة الشرائية محدودة بطبيعتها.. فالنفس البشرية هي ذات طاقات محدودة أيضًا، بحيث لا يمكن أن ترغَّب في الشيء ونقيضه في نفس الوقت، فإذا أردتَ أن تعلِّم العربي استهلاك

(٦) المصدر السابق، ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٧) المصدر السابق، ص ١٠٦ ـ ١١٠ بتصرف قليل.

أشرطة الموسيقى الغربية الحديثة، عليك أن تصرفه عن الاستمتاع بالموسيقى العربية، وإذا أردت أن تعلمه استهلاك المعمار الغربي الحديث عليك أن تعلمه كراهية المعمار الإسلامي، بل إنك لكي تلقنه الرغبة في اقتناء السيارة الأمريكية ـ فارهة الطول ـ عليك أن تعلمه العديد من الرغبات والميول التي تتعارض مع عادة استهلاك السيارة الخاصة. وبكلمة واحدة: إذا أردت أن تخلق مستهلكًا جيدًا ومضمونًا للسلع الغربية عليك أن تخلق أولاً شخصًا غربي الفكر وغربي الثقافة(٨).

والثقافة الغربية التي يجري إحلالها محل ثقافتنا الوطنية، وإن كانت قد نجحت في بلادها في إشباع حاجات الإنسان المادية، فإن من المشكوك فيه أنها نجحت ـ حتى داخل هذه البلاد ـ في إشباع حاجات أُخرى لا تقل أهمية. فكما يحتاج الإنسان إلى استهلاك حد أدنى من بعض السلع المادية، فأنه يحتاج أيضًا إلى حد أدنى من الشعور بالأمن، ومن الاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية الطبيعية، ومن الاتصال بالطبيعة، ومن الثبات على القيَم الأخلاقية والاجتماعية السائدة التي قد لا تكون لها مصادر أُخرى غير الدين(٩).

وفي كل هذه الأمور وغيرها أثبتت الحضارة الغربية فشلاً ذريعًا، بينما توفِّر كثير من ثقافات المجتمعات الفقيرة هذه الحاجات بدرجة عالية من التفوق. فإجبار هذه المجتمعات على التخلي عن هذه العناصر من ثقافتها الوطنية، في نفس الوقت الذي تفشل فيه الحضارة المنقولة حتى في إشباع الحاجات المادية لغالبية السكان، يمثل خسارة مزدوجة لا يتكسب من ورائها إلا بائع السلع الأجنبية(١٠).

وفي كل نظام من نظُم الاستغلال كان هناك دائمًا المستغِل الأصلي والمستغِل التابع، على حسب توزيع القيمة المقتَطَعة من العامل، أو من بائع

---

(٨) د. جلال أمين، محنة الاقتصاد والثقافة في مصر، القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ط ١: ١٩٨٢. ص ٣٨.

(٩) المصدر السابق، ص ٤٠.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤٠.

المواد الأولية، أو من المستهلك بين المحتكر وبين الوسطاء. وهناك بين بائع السلعة والمستهلك عدد من الوسطاء يتمثلون في المشتغلين بتجارة الاستيراد والوكالات التجارية والمشتغلين في مختلف أنواع الترويج للسلعة المراد تصريفها. على أنه باختلاف طبيعة السلعة المراد تصريفها يختلف أيضًا نوع الوسيط. فإذا كان المطلوب تصريفه هو «الأسلحة» فإنه ينضم إلى طائفة الوسطاء ليس فقط سماسرة السلاح وإنما كل من يشتغل في الترويج للحرب، وفي خلق شعور بوجود خطر حقيقي أو موهوم من اعتداء خارجي أو داخلي. وإذا كان المطلوب هو تصريف مشروعات الاستثمار، بما يعنيه ذلك من تصريف سلع إنتاجية، فإنه ينضم إلى طائفة الوسطاء المشتغلين بجمع المعلومات للمستثمرين الأجانب، وبحوث التسويق ودراسات الجدوى.

ليس من الصعب الآن أن نحدد المستفيدين الحقيقيين من انتشار هذا الموقف الذي نسميه الموقف التقني.

فالسؤال عن المستفيدين من هذا الموقف معناه السؤال عن المستفيدين من التركيز على رفع «معدل النمو». مع إهمال «نمط النمو» والمستفيدين من إعطاء الأولوية للنمو الاقتصادي على حساب الديمقراطية السياسية في الداخل وطبيعة العلاقات الاجتماعية، وعلى حساب حرية الإرادة السياسية في مواجهة الأجنبي، والمستفيدين من تمجيد التقنية المتقدمة بصرف النظر عن آثارها الاجتماعية والنفسية، والمستفيدين من تغيير النظرة إلى إسرائيل، بحيث يصبح معيار تقييم العلاقة معها هو المكاسب أو الأضرار الاقتصادية وحدها، ومن تغيير النظرة إلى الوحدة العربية بحيث تفقد بُعدَها الحضاري وتركز على مزاياها المادية البحتة، ومن استمرار تضخم حجم المدن وفقًا للنمط الحالي دون الالتفات إلى الآثار الاجتماعية والنفسية لهذا التضخم، ومن غزو قيَم الاستهلاك الحضَري للقرية المصرية، ومن الاستخفاف بالتمسك بالتراث والتقاليد؛ بل ومن تحويل قضية الإصلاح برمتها من قضية تحقيق نهضة شاملة إلى قضية تنمية اقتصادية فحسب(١١).

(١١) المصدر السابق، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١.

* والذي أقصده «بنمَط التنمية» ليس مجرد نمَط توزيع النتائج، وإن كان هذا جزءًا هامًا منه، كما أنه ليس هو مجرد النصيب النسبي لمختلف القطاعات الإنتاجية، وإنما أعني به في الأساس مكوِّنات الناتج القومي بما في ذلك تلك العناصر التي قد يستحيل قياسها على الإطلاق، بل وقد يشمل عناصر لا تدخل عادة في حساب الناتج القومي أصلاً. ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة لتوضيح ما نقصد:

إن إضافة بناء شاهق إلى مباني العاصمة يمكن أن يدخل في حساب الناتج القومي بنفس القدر الذي يدخل به بناء عشرة مبان أصغر حجمًا في قرية صغيرة، ويكون لهذه الإضافة نفس الأثر في رفع معدل النمو في هذه الحالة أو تلك، ولكن أثر كل منهما على الرفاهية ونمط الحياة الاجتماعية قد يكون مختلفًا أشد الاختلاف عن أثر الآخر: بل إن هناك من وسائل زيادة الرفاهية ما قد لا يظهر على الإطلاق في صورة ارتفاع معدل النمو. مثال ذلك: ما يمكن إحداثه من تغيير في نظام التعليم، ومضمون ما يتلقاه التلاميذ في المدارس، دون أن يقترن هذا بأي زيادة في معدل نمو مباني المدارس أو عدد الفصول أو تكاليف الكتب المطبوعة. وما يمكن إحداثه من تغيير في مضمون البرامج التليفزيونية والإذاعة دون حاجة إلى زيادة عدد القنوات أو زيادة ساعات الإرسال.. الخ[١٢].

* على أن الدعوة إلى التنمية التي تُطرح أمامنا يوميًا لا تكتفي بتجاهل القضية الحضارية، بل إنها لا تتورع عن اعتبار أغلى مقومات ثقافتنا من «عوائق التنمية». فهي لا تكتفي بتحويل الوسيلة إلى هدف، بل تضحي بالهدف الأسمى في سبيل مضاعفة السلع والخدمات. فالإيمان بالله في نظر اقتصاديي التنمية المحدَثين، قَدَرية تُضعف الحافز على التغيير وأحراز التقدم، والولاء للعائلة والارتباط العاطفي والمادي بها يُضعف حافز الفرد لإحراز النجاح المادي لنفسه، والكرَم إسراف، والقناعة مدعاة للركود، والقدرة على التعاطف مع الغير أو على الاستمتاع بالفراغ مضيعة

---

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

للوقت الثمين الذي كان يمكن أن ينفق على إنتاج المزيد من السلع.. الخ.

إن الاقتصادي الحديث على استعداد إذن للتضحية عن طيب خاطر بشخصية الأمة في سبيل معدَّل أعلى للنمو، ولا تكاد تكون هناك قيمة واحدة من القيَم الاجتماعية أو الدينية السائدة في البلاد الفقيرة لا يعتبرها من «معوِّقات النمو». والنمو عنده، وإن كان نموًّا اقتصاديًّا، فإنه ينقسم إلى مراحل، كل مرحلة منها لا تتسم فقط بسمات اقتصادية بل بمختلف السمات الاجتماعية والعَقَدية. ومن ثَم فليست مستويات الدخل وحدها هي التي يرتبها الاقتصادي واحدة فوق الأخرى، بل والقيَم الاجتماعية أيضًا يمكن ترتيبها ـ في نظره ـ بعضها فوق بعض[(١٣)].

* إن اصطلاحًا «كالتنمية» من حيث أنه يتضمن الإشارة إلى هدف يستحق السعي من أجله، فإنه يجب إذن أن يُعرف على نحو من شأنه أن يدل على تقدم لاشك فيه في رفاهية المجتمع ككل، وليس على مجرد الزيادة في السلع والخدمات ولا على ارتفاع في مستوى المعيشة المادية لفئة ضئيلة من هذا المجتمع. فإذا كان الذي يحدث بالفعل ليس أكثر من زيادة في الإنتاج المادي تستأثر بها الصَّفوة، وخَلْق شعور بالسُّخط لدى بقية فئات المجتمع، بل وتغذِية شعور مستمر بالحرمان حتى لدى أفراد هذه الصفوة نفسها، وإغراق المجتمع في كميات من السلع التي لا حاجة به إليها، ودفع المجتمع إلى التخلي عن قيَمه الخاصة وتقاليده، وإفقاد أفراده أدنى شعور بالثقة بالنفس واحترام الذات، وإذا كان هذا هو الذي يحدث بالفعل في بلاد العالم، فإنه يجب قطعًا أن يطلق عليه اسم آخر غير التنمية.

بل وحتى تسمية هذا الذي يجري في العالم الثالث باسم التحْديث، يجب أيضًا أن نرفضه، فهو يتضمن تنازلاً من جانبنا بالاعتراف لتجربة الغرب الخاصة بعالَميةٍ وعمومية لا تستحقها، فليس تكرار التجربة الغربية في النمو هو الطريق الوحيد لتحديث المجتمع وتطويره، والاعتراف بذلك ليس أقل من إعلانٍ بالإفلاس التام.

---

(١٣) د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مرجع سابق، ص ٧.

إن الذي يحدث في دول العالم الثالث ـ برغم كل ما تقوله وثائق الأمم المتحدة ـ ليس تنميةً ولا تحديثًا، وإنما هو لا أكثر ولا أقل من مواجهة درامية بين حضارة الغرب وحضارات مغايرة، هذه المواجهة التي تدفع الحضارات الأضعف بسببها ثمنًا فادحًا.

إن من غير المستغرب أن نرى الكتّاب الذين ينتمون إلى الحضارة الغالبة! يطلقون على هذه المواجهة أسماء تعكس تعصُّبهم لثقافتهم، كما تعكس شعورهم بالتفوق، فيسمونها بالتنمية والتحديث، مهما كانت نتائجها بائسة بالنسبة لدول العالم الثالث، ولكن أن ترضخ دول العالم الثالث نفسها لهذا الاستعمال، وتقبل أن تُسمَّى محنتُها بهذه الأسماء، فهذا هو الاستسلام والتخاذل الكامل.

* إننا لكي ندلل على أن الانضواء في فلك التجربة الغربية في النمو ليس هدفًا يستحق العمل من أجله، لا نحتاج إلى أن نبينُ أنه ليس في هذه التجربة شيء على الإطلاق مما يستحق الاقتباس أو التطبيق. ولو كانت التجربة الغربية فقيرة حقًّا إلى هذا الحد، لكان الأمر مدعاة لدهشةٍ لا حدَّ لها. وإنما الذي يستحق التساؤل حقًّا هو: هل من أجل أن تحقق دول العالم الثالث لنفسها مستوًى لائقًا من الغذاء والكساء والمسكن ومن أجل أن تكتسب معرفة كافية بالعالم، هل يتعين على هذه الدول حقًّا أن تذهب إلى الحد الذي ذهبت إليه الدول الصناعية في تنمية المدن وتلويثها، وفي تنمية البيروقراطية ووسائل الحرب، وفي التنكر لله، ومعاداة الطبيعة، وتمزيق العائلة، بل وفي اكتساب ما لا طائل تحته من معلومات؟(١٤)

* فإذا كان اطِّلاع المسلمين إبان ازدهار الحضارة العربية على الفلسفة اليونانية مثلاً لم يؤثر على سلامة عقيدتهم وقوتها، بل زادها قوة، فالسبب ليس هو مجرد أنهم أحسنوا الاختيار بين ما ينقلون وما لا ينقلون، بل هو الموقف النفسي الصلب الذي واجهوا به قيَم الحضارات الغربية عنهم.

ولهذا فحينما يقول الأستاذ «فهمي هويدي» بحق إنه لا خلاص

(١٤) المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

للمسلمين إلا بأن «يتسلحوا بالعقيدة الصحيحة» فإننا يجب أن نفهم من هذا قبل كل شيء استعادة المسلم لثقته بنفسه، والقيمة الاجتماعية الكبرى لتمسُّك المسلم بعقيدته هي أن هذا هو أثمن شيء لديه، ومن ثَم كان شكُّه في قيمتها هو التخاذل النفسي التام.

إن هذا هو في الواقع وجه الشبه بين صمود الصين في الوقت الحاضر وصمود العرب في مواجهة الحضارات المنافسة لحضاراتهم في القرون الأولى للإسلام. فإذا كان صمود الصين لا يشترط تمسك الصين بعقيدتها الدينية فإن صمود العرب يشترطه.

يترتب على هذا نتيجة هامة تتعلق بالمحاولات العديدة التي يبذُلها كتّاب لاشك في إخلاصهم في سبيل ما يسمونه «بتجديد» الفكر الديني تحت شعار الاجتهاد أو الإصلاح أو التحديث أو تطوير الدين لملاءمة ظروف العصر. ذلك إن هذا الطريق محفوف بأخطار لا حد لها يُخشى منها أن تنتهي، في غمار محاولتنا التصحيح والأصلاح، إلى فقدان أثمن ما لدينا وهو الثقة بكمال ديننا وفضله المتميز على غيره.

إنَّ قول اللورد كرومر المشهور «إن إسلامًا جرت عليه محاولات الإصلاح لا يعود بعد ذلك إسلامًا». يعكس إدراكًا مذهلاً للحقيقة: وهي أنك متى بدأت تشك في الإسلام وصلاحيته كنظام كلي متماسك فإنك بذلك تسدد أكبر طعنة للمسلمين(١٥).

أن من يتأمل التاريخ الاقتصادي لدوْلةٍ تفوقت علينا اقتصاديًا وبنت حضارة صناعية متقدمة يجد أنَّ النهضة الاقتصادية فيها إقترنت بشعور قومي عارم، وبالاعتقاد بالتفوق على الغير أو على الأقل برغبة قوية في إثبات الذات وبأنها ليست بأقل قدرًا من الأمم الأخرى. ومن المؤسف أن الاقتصاديين عندنا في محاولتهم البحث عن شروط التنمية الاقتصادية قد تجاهلوا هذا العامل تجاهلاً يكاد يكون تامًا وركّزوا بدلاً منه على

---

(١٥) المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

مظاهِرَ وآثارٍ سطحية له، كارتفاع معدل الادخار والاستثمار... إلخ.

مع أن هذه كلها ليست إلا نتائج لتفجُّر طاقة نفسية قد لا يفسره أي عامل اقتصادي. فإذا كان هذا هو حقًّا مفتاح النهضة الذي يفتح كافة الأبواب المغلقة، فإنه لا يكون هناك مفر لأية أمة ترغب في تحقيق نهضتها من اكتشاف المفتاح الخاص بها.

ومن الغريب ألا نرى أن هذه الطاقة النفسية الكامنة لدى العرب والمسلمين لا يمكن تفجيرها إلا عن طريق الدين. قد يقال: «نعم ولكن لابد من إعادة تفسيره»، ونحن نقول: حذار كل الحذر من أن تؤدي محاولاتنا لإعادة اللمعان إلى الذهب إلى إحداث أي خدش به[١٦].

* من أين نبدأ؟.

«لقد انقضى عصر الشهامة والمروءة، وجاء عصر السفسطائيين والاقتصاديين والمحاسبين، وذهب مجد أوروبا إلى غير رجعة».

علق بذلك الكاتب والسياسي البريطاني الشهير «إدموند بيرك» منذ قرنين من الزمان (١٧٩٠) على بزوغ علم الاقتصاد الحديث على يد المدرسة الكلاسيكية. وهو لم يكن يعلق على الاقتصاد بوجه عام، وإنما على ما بدأ يشيع في عصره من نظرةٍ معيَّنة مفادُها أنَّ المشكلات الاجتماعية تسيطر عليها طريقة معينة في التحليل هي طريقة الاقتصاديين الكلاسيكيين، من إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، وتعريف هذه المنفعة تعريفًا ماديًا في الأساس، يقوم على تعظيم الناتج من عدد محدود من الموارد، وعلى افتراض أن هذه المنفعة هي مما يمكن حسابه أو قياسه، فأصبح معيار الحكم على أية سياسة اقتصادية أو اجتماعية هو مدى تحقيقها «لأكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس»، وكأن السعادة يمكن أن تُجمع وتُطرح[١٧].

---

(١٦) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(١٧) د. جلال أمين، محنة الاقتصاد والثقافة في مصر، مرجع سابق، ص ١٤٣.

والحديث عن أسباب الشكوى من نمَط التنمية العربية، لا أجد طريقة للجمع بينهما إلا القول إنها كلها ليست إلا الثمار الخبيثة لتغريبٍ قبيح لنمط الحياة، شرعت فيه أُمّة مسلوبة العزيمة والإرادة فراحت تقلد دون وعي كلَّ ما أسفرت عنه تجربة أوروبا من نتائج.

إن إطلاق وصف التنمية على ما حدث وما زال يحدث للاقتصاد والمجتمع العربي لهو وصف أقرب إلى السخرية منه إلى وصف الواقع، يراد بإطلاقه تسكين الناس وتخديرهم حتى يتمكن الجرّاح الغربي من إتمام مهمته. الدخل يبدو وكأنه يتعاظم، والسلع تتكاثر، والمدن تتضخم، والمدارس تتضاعف، والكباري (الجسور) العلوية والأنفاق السفلية تُبنى وتُحفر، والناس تتدافع في الطرقات والشوارع والمواصلات العامة وكأنها ذاهبة أو عائدة من أعمالها، والسفن تأتي بالبضائع وتذهب بغيرها، والناس تهاجر وتأتي بالسلع. والأمر يبدو وكأن تنمية تحدث، والذي يحدث في الواقع ليس أكثر من عبث الأجنبي بأُمّة لا تدري ما تصنع(١٨).

إن انقطاعنا عن التراث لعدة قرون لابد أن يكون له ثمن. ومن ناحية أُخرى نحن لا نعيش في جزيرة منعزلة عن العالم، ولا نستطيع أن نأمر الغرب أو الشرق الجاثم على أبداننا وعقولنا بأن يحزم أمتعته ويمضي فيمضي. نحن نحمل تركة ثقيلة من التغريب والخضوع والكلام الجميل عن التراث، مهما كانت صحته، لا يمكن أن نحوله إلى واقع بمجرد ترديده(١٩).

حتمية الغيبيات (الميتافيزيقا)

إن العلمانيين الليبراليين والماركسيين يسخرون من التراثي السلفي عندما يدعو إلى تطّبيق الشريعة، فيزعمون بضرورة فصل الدين عن الدولة. ولكنهم هم لم يفعلوا ذلك قط. فمن يستطيع الزعم أن الدولة

---

(١٨) د. جلال أمين، نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية في المجتمع، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١: ١٩٨٩، ص ١٧٢.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٣.

التي تحمل لواء الماركسية تخلت عن سيطرة الغيبيات الماركسية على الدولة. سياسةً وقوانين وثقافة؟ والليبرالية الغربية ليست أسعد حظًا وإن كانت أكثر ادعاء، فتقديس العلم والتقنية المتقدمة قد تحول في الدول الليبرالية إلى دين وغيبيات، لها كهنتها وطقوسها التي يقبلها الناس كبدَهيات ولا يسمح لأحد، أو لا يسمح أحد لنفسه، بالخروج عليها[٢٠]. إن من حق التراثي السلفي أن يرد على من يدعوه إلى فصل الدين عن الدولة بأن على الآخرين، إن استطاعوا، أن يفصلوا دولتهم أيضًا عن ديانتهم الجديدة، وأن ديانتهم ليست بأفضل من ديانتنا. أما التيار السلفي أو التراثي، فإنه وإن كان مرشحًا للإبداع أكثر من غيره، بحكم ثقته بتراث أُمته واعتزازه ونفوره الطبيعي من تقليد الأجنبي، فإنه يبدو لنا وكأنه يضيع فرصته الذهبية في تحقيق هذا الإبداع[٢١].

فطالب التنمية أو النهضة لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف؛ بل كنقطة للبداية وطالب التنمية أو النهضة لا ينظر إلى التراث وكأنه يشمل الدين وحده، ولا الإسلام وحده، إذ إن معنى التراث لطالب النهضة يجب أن يتحدد وفقًا لنوع الخطر الذي يهدد هذه النهضة ويعوق تحققها. والذي يتعرض للتهديد اليوم ليس هو بالضبط ما كان يتعرض للتهديد أيام الحروب الصليبية مثلاً، بل هو جماع مقومات هذه الأُمّة وثقافتها وقيَمها، والدين ليس إلا واحدًا من هذه المقومات وإن كان أهم ينبوع من ينابيعها[٢٢].

وطالب التنمية ليس بحاجة إلى الزعم بأن تراثه هو أسمى تراث عرفته البشرية، فالاعتزاز بالنفس ليس من شروطه الاعتقاد بأنك أسمى الناس جميعًا، ولكنه يشترط فقط اعتزازك باختلافك عن الآخرين والاعتقاد بحقك في هذا الاختلاف[٢٣].

---

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(٢١) المصدر السابق، ص ١٦٠.
(٢٢) المصدر السابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٢٣) المصدر السابق، ص ١٦٢.

من أين إذن تكون نقطة البداية؟ من أشد الخطأ أن نتصور أن نقطة البداية تكون بتعديل القوانين. فالذي يتصور ذلك يتصور، خاطئًا، أن الناس جاهزون لاستقبال التراث، وأن سنوات التغريب الطويلة لم تفلح في تغيير شيء فيهم، وأن حماس الناس للتراث وتمسكهم الصادق به يعني أنهم لم يفتتنوا بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية، وأن عقولهم ونمط تفكيرهم لم تتأثر قط بطرق التفكير المعارِضة والمحقِّرة للتراث. إن علينا الاعتراف بأنه إذا كان مقدرًا لنا تحقيق أي درجة من النجاح في إحياء التراث واستلهامه في تحديد نمط التنمية، فإن هذا لا يتعلق بجيلي وجيلك بل بجيل أبنائنا وأحفادنا.. إني أتكلم عن التراث وأنا لا أعرفه حق المعرفة، وأنت تتكلم عن الهوية وقد خضعت هويَّتك للمسخ والتشويه. وإنما ينعقد الأمل في جيل جديد يعرف التراث حق المعرفة ويمارس حقه في التصدي لأي مسْخ أو تشويه جديد.

ومن ثم فإني لا أستطيع أن أتصور نقطة للبداية أصلح من نظام التعليم، فالتعليم يتعلق أساسًا بالمستقبل(٢٤).

* * *

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

٦ ـ واقع نقل التكنولوجيا والتحيّز ضد الذات

بحث مستخلَص من كتابات الدكتور سيد دسوقي

أ. هبة رؤوف

يذكر الاقتصادي العظيم شومينشر في كتابه «الصغير هو الأجمل» أن قيمة المساعدات التي تعطيها الدول الغنية إلى الدول الفقيرة لو قسمت على أفراد هذه الدول لكان نصيب كل فرد فيها حوالى ٢ دولار أمريكي في السنة، وهو مبلغ تافه لا يقدم ولا يؤخر، ويتساءل في استنكار: وهل يُغني هذه الشعوب لو زدنا هذا إلى ثلاثة دولارات أو حتى أربعة دولارات.

ويذكر صديق قريب من إحدى الدول العربية البترولية أنه في أعقاب حرب ١٩٧٣ زار مسؤول غربي كبير هذه الدولة واجتمع مرة بمجموعة من المثقفين الوطنيين المسؤولين عن قطاعات التنمية المختلفة في الدولة، ودار حديث بين المسؤول الغربي والمثقفين حول استبدال الزيت بالتقنية، وعندما سأل المسؤول الغربي مثقفينا الوطنيين عن تصورهم كيف يتم ذلك فوجِئ صاحبي ـ وهو منهم ـ بإجابات لا تقدم ولا تؤخر.

فالسؤال جديد والقضية لم تُطرح من قبل.

ويقول بعض الذين في قلوبهم شك دائم من مشاعر الدول المتقدمة: المساعدات تقدَّم إلى الشعوب النامية بطريقة تزيدها تخلفًا واعتمادًا على الغرب، وأن هذا مرسوم بدقة في صفحات كتاب يسمونه بالاستعمار الجديد، ويضربون لك الأمثال من واقع هذه المساعدات

ومضمونها ويتساءلون: هل الشعوب الحالية في أفريقيا وآسيا في حاجة إلى مصانع المياه الغازية وإلى الفيض الغامر من عالَم الأشياء في الغرب.. أو هل هذه الشعوب قادرة على استيعاب الصناعات الضخمة التي اكتسحت في طريقها آلاف الصناعات الصغيرة الوطنية وحطمت مجتمعات الاكتفاء الذاتي، وحولت الشعوب إلى طوابير تنتظر الخبز والماء يأتيها من عالَم آخر، بينما تسمح في ذلك أن تبيع لحمها الحي من كنوز البيئة التي تملكها لجيلها ولأجيال سوف تأتي من بعد.

ويستطردون فيقولون: ألم يُفسد النموذج الغربي للحياة والذي دخل علينا من طريق المساعدات الاتزان الطبيعي بين المدينة والقرية.. فأصابنا مرض التنمية العُضال المتمثل في شيطان ذي قرنين؛ قرن البطالة الساحقة وقرن الهجرة الجماعية من القرية إلى المدينة. ويضحك أحد هؤلاء في سخرية بالغة وهو يتذكر المنح التعليمية التي تمنحها الدول الغنية للدول الفقيرة بعد أن وقعت الأخيرة في براثن نظام تعليمي لا تدري ما هي فاعلة فيه وبه..

يتذكر الصديق هذه المنح لنيل الدكتوراه فإذا هي مسالك ودروب لاستنزاف العقول الفذة سواء بقيت في الغرب، أو عادت إلى أوطانها وقد فقدت باطنها وظاهرها على السواء.

وتزيد سخرية الصديق وهو يتحدث عن المساعدات العسكرية فيقول: إنا لا ندري من يساعد من؟ الشعوب الفقيرة تساعد الغنية على التخلص من ترساناتها الحربية القديمة، وتطوير أدوات الدمار، أم الشعوب الغنية تساعد الشعوب الفقيرة على خوض حروب مصمَّمة خصيصًا لهذه الشعوب وعلى «قدِّها»، حروب تهلك حرثها ونسلها وتُوقف نموها، كلما خبت نار أوقدوها لهم وزينوا لهم دخولها و«أدلَجوا» لهم الحياة (أي جعلوها متمذهبة (أيديولوجية)) وقسموا لهم الأرض وأطلقوا الأخ ضد أخيه والأب ضد بنيه، وقالوا للشيطان تزَعَّم، ونحن لا نريد أن نستطرد مع هذا الفريق الذي يصر على أن يفسر مضمون المساعدات بمفهوم الاستعمار الجديد.

ومنطقنا في هذا إن الله شاءت حكمته أن يكون الخلق أزواجًا،

فالاستعمار زوج القابلية للاستعمار.. وإذا كان الاستعمار خارجيًا فإن القابلية للاستعمار داخلية.. والمنطق يقودنا أن نصُلح الداخل قبل أن نفكر في الخارج.

ونحن قد أهملنا أن ننظر إلى قضية المساعدات الخارجية من مفهوم المنظومة الكاملة، فجاءتنا الضربات من حيث لا نحتسب، وانقلبت أمام أعيننا الأمور، فإذا الخير أصبح شرًا والشر أصبح خيرًا..

نقل التقنية وعالَم الغيب

يرتبط نقل التقنية بالدخول في مجال العلوم التجريبية، أو كما يسميها البعض العلوم الكونية، في مقابل العلوم الإنسانية.

فالعلوم الكونية

هي العلوم التي تتعامل مع الجزء المادي من البيئة والإنسان، وهي علوم تتمحور حول خلاصات التجارب.

في العلوم الكونية التجربة محدودة وقتًا ومادة وآثارًا بحدود واضحة محكومة بدرجة معقولة (وأحيانًا غير معقولة).

أما العلوم الإنسانية

فهي علوم التفاعل الإنساني مع ما أنزل الله ثم مع الذات والجماعة والعالم في إطار بيئة محيطة وعالم غيب قيمي.

البيئة تمثل إطارًا ماديًا وجماليًا، أو قل تمثل العناصر المادية في التفاعل وعالَم الغيب يجمع القيَم العليا والضوابط الحاكمة، أو قل يمثل الجوانب الروحية ومساعِدات التفاعل.

في العلوم الإنسانية التجربة محدودة وقتًا ومادة وآثارًا بحدود غير واضحة وغير معكوسة بدرجة كافية.

إنك تضع صبيًا في تجربة عاطفية ربما قضت عليه أو أنهكته لفترة

طويلة وتركت وراءها آثارًا ما كنت تحيسبها من قبل..

أو أن دولة تخوض تجربة اقتصادية تغير فيها شكلاً من أشكال الاقتصاد السائد، وربما لا تجني آثار هذه التجربة شرًا أو خيرًا إلا في مدى أجيال متعاقبة. وربما امتدت آثارها إلى مساحات ما كنا نحسبها من قبل.

بل إن تغييرًا بسيطًا في نظام الحكم يبدو تافهًا والدولة في بسْطة من الجسم والمال، ربما قوّض كل قواعدها بعد حين، والمشكلة أن هذا الحين يمضي بطيئًا أمام الناظرين فلا يكاد يُحس، وإنما يفعل فعله في أجيال متعاقبة.

والعلوم الإنسانية علوم قيَمية، أي أنها علوم تنمو حول مجموعة من القيَم، وليس هناك علم إنساني مجرد من القيم.

خذ الاقتصاد مثلاً، إنه علم يقوم على عالَم غيب خاص به يمثل الرغبات الاقتصادية العليا عند مجموعة من البشر، ولذلك إذا أردنا أن نُقيم اقتصادًا إسلاميًا فلابد أن نستجمع مجموعة القيَم الاقتصادية التي نود أن نُقيم عليها بنياننا الاقتصادي، ثم نتسلح بأدوات العصر العلمية ونبدأ في إقامة البنيان المرجو رويدًا رويدًا.

وقد ساد في الغرب الاعتقاد بأن العلوم التجريبية منضبطة محكومة لا مجال فيها للقيم. بيد أن الحقيقة الشاهدة هي أن هذه العلوم بقيت كذلك على مستوى النظرية تحاول ربط المتغيرات بعلاقات جامدة محسومة، أما في الواقع فقد وجدت نفسها مليئة بالثغرات غير قادرة على الضبط والتحكم المطلق، ففي إطار العلاقات بين الأشياء يتحرك الإنسان دائمًا في ظل مجموعة من الغيْبيات الإيمانية، والتي يمكن برهنَتها جزئيًا ببعض آثارها المختلفة، ولعلنا نذكر الآن القوانين الكلاسيكية.

* قانون بقاء المادة
* قانون بقاء كمية الحركة
* قانون بقاء الطاقة

ولم نكن قد عرفنا قبل ظهور النظرية النّسبية الخاصة أن بين الكتلة

والطاقة علاقة وثيقة بحيث يمكن أن تتحول الكتلة إلى طاقة والطاقة إلى كتلة. وأن الإيمان بغيبية بقاء الطاقة هو الذي أدى بالإنسانية إلى معرفة أن الحرارة صورة من صور الطاقة، فلقد كان التصور هو أن الحرارة نوع من أنواع السوائل ينفذ في الأجسام فيزيدها أو ينقص منها فيزيدها برودة.

فلما بدا لعلماء الظواهر الحرارية أن قانون الطاقة غير صحيح إلا إذا آمنّا أن الحرارة نوع من أنواع الطاقة، كان ذلك هو السبيل الجديد لفهم كل الظواهر الحرارية، ومن ثَم أفرغوا لهذه الطاقة قانونًا أسموه القانون الأول للظواهر الحرارية.

ومن الأمثلة الغيبية في العلوم التي أدت في بعض المواقف إلى حقائق مذهلة عدم تغير القوانين الطبيعية بتغير المحاور غير الذاتية أي المحاور التي تتحقق فيها قوانين الحركة لنيوتن، وهي المحاور الثابتة أو المتحركة بسرعة ثابتة بالنسبة للنجوم وللثوابت، فعندما حاول «لورنتز» في أوائل هذا القرن أن يبحث إن كانت قوانين الكهرومغناطيسية لا تتغير بتغير المحاور وجَد أنها تتغير، وأنه إذا أردنا عدم تغيرها فينبغي أن تكون هناك علاقات بين الزمن والمسافة، وهي بكل مقاييس العلماء في ذلك الوقت علاقات مستَنكرة، فالزمن مستقل عن المسافات، والمسافات مستقلة عنه.

فجاء من بعده ببضع سنين العبقري «ألبرت إينشتاين» وآمن بالغيبية وأضاف إليها غيبية أُخرى (عليها بعض الشواهد التجريبية) وخرج علينا بنظريته في النِّسبية، والتي أكدت العلاقات التي استنتجها «لورنتز» ولكنه لم يؤمن بها والتي سميت باسمه تكريمًا له.

فمهما كانت دقة القوانين التي بين أيدينا وعبقريتها في وصف الطبيعة المحيطة، فإن تطبيقها يحمل احتمالات متباينة. فصعوبة إيجاد حلول للمعادلات الفيزيائية والهندسية والاضطرار لعمل تقريبات وإهمال معاملات أصبح فنًا علميًا هندسيًا يتسابق فيه كل الباحثين في أرجاء العالم، وأصبح هناك متخصصون في تطبيقات بعينها، تطبيقات محددة بحدود ما أُهملت وما قرِّبت.. ومن ثَم أصبحت هناك نتائج في كل العلوم معروفة حدودها بحيث لا تطبق إلا في المجال الذي يصلح لها وتصلح له.

ولا تثريب على الإنسانية فيما اختطت لنفسها من مسار يمكن أن نلخصه كما يلي:

١ ـ دراسة الطبيعة المحيطة عن طريق التجربة الدؤوبة.

٢ ـ تجميع نتائج التجارب ومحاولة الخروج بقانون جامع يصف الظاهرة وصفًا مبينًا موضحين أن ذلك كله في ظل أدوات للقياس التجريبي والقياس العقلي خاضعة للدقة البشرية في ذلك الحين.

٣ ـ استخدام القوانين الغيبية الحاكمة في وصف حركة التغيير في التطبيقات المختلفة ومراجعة هذه الغيبيات من وقت لآخر في ظل نجاحها أو إخفاقها في وصف حركة الطبيعة.

والحقيقة التاريخية هي أن الحضارة الإسلامية مضت مزوَّدة بفهم خاص للطبيعة المحيطة ولطرائق التفاعل معها، وهو ما أدى بعلماء المسلمين أن يبتدعوا المنهج التجريبي، وأن تلتقطه بعد ذلك أوروبا وتنسبه إلى العالِم «بيكون» وما كان العَالِم «بيكون» إلا نتاجًا علميًّا للحضارة الإسلامية.

إن المسلم مطالَب بالمنهج العلمي التجريبي عقديًّا، ففي القرآن الكريم يأمره ربه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، فالسمع والبصر مسؤولان عن التجارب الحسية والفؤاد مسؤول عن التجارب النفسية والوجدانية والإلهامية.

ومع ذلك فإن منهج البحث في الحضارة الإسلامية السابقة واللاحقة بإذن الله يختلف عن المنهج التجريبي الغربي المادي في عناصر جوهرية أهمها:

١ ـ النظرة إلى العوالم الكونية من حولنا، فبينما ينظر إليها الغرب كغريم ينبغي قهره والسيطرة عليه ننظر نحن إليه كعوالم صديقة، تسبِّح لله وتكبِّر، ولا نتفاعل معها إلا بحق، ومعالم هذا الحق هي:

«وجه الله * الرحمة * القصد والاقتصاد * النفع العام * العلم بسنن الله في الوجود».

٢ ـ إن خزائن السماوات والأرض ليست ملكًا لجيلنا فحسب، وإنما هي مِلك لكل الأجيال من بعدنا، فالنفع الذي نبتغيه ليس نفع هذا الجيل وإنما نفع الذرِّيات التي تأتي حتى يوم القيامة، ومن ثَم فإن العلم الذي يؤدي إلى نفاذ هذه الخزائن علم يجب أن يراجَع.

٣ ـ إن الاستمتاع بالطيبات من الرزق في الإسلام هو استمتاع لا يؤدي إلى إفساد الأرض والسماوات، أرض كل الناس وسماء كل الناس، ولعل النظرة الاستمتاعية الإسلامية سوف تغني الإنسان عن كثير من إفساده في الأرض.

هذا الإطار العام الذي يحكم الرؤية الإسلامية في التعامل مع العلم التجريبي، يجب أن يكون واضحًا في التعامل مع منتَجات هذا العلم ووضعها في سياقها المطلوب لخدمة الأهداف الكبرى للرؤية الفلسفية للكون والإنسان.

وكيف يمكن أن نتحدث عن نقل التقنية، ونحن لا ندري في أي سياق نضعها ولا لخدمة أي أهداف، ولا في ظل أي عالم غيب؟.

يبقى نقلنا للتقنية بدون هذه النظرة قاصرًا؛ بل قل متحيزًا، لا للذات، بل لإدراك وفلسفة الآخَر الذي يعْطى.

التقليد واستنباط التقنية

يضرب الناس الأمثال بأهل اليابان عندما يأتي ذكرٌ للتقليد الصناعي حتى شاعت نكتة عنهم تزعم أن رجل أعمال ياباني أعطى مصنعًا يابانيًا قلمَ حبرٍ لتقليده، فلما انتهى المصنع من مهمته وجد رجل الأعمال أن القلم لا يكتب، فلما اشتكى الأمر للقضاء وحقق الأمر وجدوا أن المصنع قلد القلم الأصلي تمامًا، فلقد كان القلم الأصلي لا يكتب.

وإن كانت هذه نكتة فإن الواقع أغرب من الطرائف والنُّكت.. ويحكي التاريخ الصحيح أن تجار السلاح الأوروبيين كانوا يمرون بسفنهم على بلاد الشرق الأقصى في القرن التاسع عشر. وفي عام مروا على بلاد

الملايو التي يقطُنها المسلمون وباعوهم أسلحة كثيرة ثم مروا على اليابان وباعوهم بعض الأسلحة، وفي العام التالي مروا على الملايو فطلبوا مزيدًا من الأسلحة، أما اليابانيون فلم يشتروا شيئًا منهم، لقد قلدوها وصنعوها ولم يعودوا في حاجة لشرائها.

وفي مقالاته في مجلة أكتوبر القاهرية يحكي الدكتور حسين مؤنس عن الياباني الذي كان مبعوثًا في أوائل هذا القرن للحصول على الدكتوراة في الهندسة، ثم وجد نفسه يضيع وقته وجهده في دراسات نظرية لا طائل منها وكيف أنه وزملاءه المبعوثين أغرقوا أنفسهم في المعادلات والتحليلات فقرر بينه وبين نفسه أمرًا، سأل نفسه ما هو مفتاح التقنية الغربية في هذا الوقت، وأجاب بأنه الموتور إذًا فليعد لليابان بسر صناعة الموتور. واشترى موتورًا من ماله الخاص الذي يأكل به وعكف عليه يفكه قطعة قطعة وكلما فك قطعة رسمها ورقَّمها حتى فك الموتور كاملاً، ثم أعاد تركيبه وأعاد ذلك عدة مرات حتى أدرك كل أجزاء الموتور ووعاها. ثم عاد للكتب يتفقه في بعض النظريات الحاكمة لعمل الموتور وأراد بعد ذلك أن يعمل في بعض المصانع التي تصنع الموتور فذهب إليها عاملاً يكتشف في هدوء أسرار صناعة الموتور ودقائقها. ولما أيقن أنه يعرف أسرار هذه الصناعة وما بقي إلا أن ينقلها لليابان كتب للملحق الثقافي الياباني بقصته فنقلها هذا بدوره لوزير التعليم والذي نقلها للإمبراطور وبعث له الإمبراطور بخمسة آلاف جنيه ليشتري كل ما يلزمه من معدات لصناعة الموتور الياباني، ولما عاد طلب الإمبراطور مقابلته فاعتذر حتى يزوره ومعه الموتور الياباني، ولما فرغ من مهمته بعد عدة سنوات ذهب لزيارة الإمبراطور ومعه عينة من هذه الموتورات التي استمع إليها الإمبراطور في نشوة قائلاً: هذه أعذب موسيقى سمعتها في حياتي.

هذا الياباني العظيم لم يَعُدْ لليابان بالدكتوراه، وإنما عاد إليها بعزتها ومجدها عاد إليها بتقليد مفتاح الصناعة الأوروبية وعاونه على ذلك الملحق الثقافي ووزير التعليم والإمبراطور، ولم يحاولوا أن يخذلوه أو يتهموه وإنما ساعدوه وشجعوه.

لقد أدرك هذا الياباني أهمية التقليد الصناعي فترك من أجله الدكتوراه واكتفى بما تعلّمه من نظريات تكفيه لنقل سر الصناعة، ولم يكن الإدراك عند هذا الفرد الياباني يكفي للوصول إلى الغاية إذا لم تتكاتف معه الثقة ويؤازره الوعي والوطنية عند الملحق الثقافي والوزير والإمبراطور.

أين كانت اليابان من بلد عربية مسلمة كمصر منذ أكثر من قرن. كانت مصر أكثر تقدمًا منها حتى إنهم أرسلوا بعثة في تلك الفترة للوقوف على أسباب سبق مصر لهم. ثم انظر وتبصر حال عالمنا وحال اليابان اليوم!!. والحق أن التقليد الصناعي من أهم الدروب التي ينبغي أن تسلكها الشعوب في استنبات التقنية الوطنية. وما فعله اليابانيون يجب أن يصبح نبراسًا لكل شعوب العالم الثالث تترسم خطاه وتمضي على هديه في سعيها للتصنيع.

وللأسف الشديد فإن التقليد الصناعي يكاد أن يختفي تمامًا من حياتنا الصناعية، فالصناعة في بلادنا تعتمد طريق رُخَص الإنتاج لا تحيد عنه، ولقد تعقدت عقود رُخَص الإنتاج تعقيدًا يستحيل معه نمو الصناعة الوطنية، وأصبحت شروطها معوِّقة تمامًا لأي استنبات تقني. انظر إن شئت لمصنع سيارات عربي كمصنع نصر للسيارات.. فبعد أكثر من عشرين عامًا على بدء إنتاجه ما زال هذا المصنع يعتمد على رُخَص إنتاج في كل شيء حتى في مواسير العادم التي يصنعها السمكرية في ورشهم الصغيرة. إن الدول الكبرى عن طريق المنظمات الدولية تدخل الشعوب الصغيرة في معاهدات صناعية لحماية صناعاتها من محاولات التقليد. وأحسب أن ذلك عبث يجب أن نحيد عنه.

نعم.. يجب أن نحصل على رُخَص إنتاج، ولكن لابد أن تكون الفلسفة الصناعية أن تقوم رُخصة الإنتاج بدور الشرارة الأولى، ومن أجل ذلك لابد أن يكون في المصنع جهاز تقليد على أعلى مستوى تقني وعلمي، وأن يكون هذا الجهاز متصلاً بالجامعات ومراكز البحوث ليوزع عليها بحوث التقليد ومشكلاته وفي نفس الوقت تحاسَب الإدارة العليا في المصانع حسب برنامج زمني لابد أن تنتهي خلاله الاعتماد على رُخَص

الإنتاج، وتعتمد بعده على التقليد ثم الابتكار.

وفلسفة التقليد تقوم أساسًا على فهم للوظائف التي تقوم بها الأجزاء المختلفة لمنتَج ما مجتمعة أو متفرقة ونظريات هذه الوظائف ونوعيات المواد المختلفة المطلوبة لهذه الأجزاء وخصائصها الطبيعية والحركية، فإذا ملكنا معرفة النظام ومعرفة جيدة عن وظائف أجزائه وتوقعنا ضرورة وجود خصائص طبيعية وحركية معينة لهذه الأجزاء نكون قد حصلنا على جزء كبير من المطلوب معرفته. ولكن ستظل هناك خبايا تُعتبر من دقائق التقنية الحديثة، وليس الحصول عليها بسهل أو ميسّر حتى لو أخذنا رُخص الإنتاج.

فمثلاً إذا كنا نعرف أن جزءًا من المنتَج يجب أن يؤدي وظيفة معينة بمواصفات معينة تحتاج إلى خواص بعينها، هذه المعرفة تمكننا من توقع مادة هذا الجزء أو بدائلها في حدود ٩٥٪ بطرق معروفة في علوم المواد. ولكن سيبقى هناك آثار وإضافات في هذه المواد لا يمكن أن تعرّف إلا بمحاولات معملية حتى نصل إلى الصفات المرجوة.

ولابد على المقلِّد كذلك أن يجري بحوثًا تطبيقية لدراسة النواحي الوظيفية من حيث المتانة والاعتمادية والعمر الافتراضي على المنتَج المقلَّد. ولقد شاهد بعض زوار اليابان عندما زاروا مصنعًا للسيارات هناك باب سيارة أمريكية تحت الاختبار ليقيسوا عمر الباب وعمر أجزائه المختلفة.

التقليد والفجوة التقنية والعلمية

في المجتمعات الصناعية أو ما بعد الصناعية تتولد الأشياء والآلات بسرعة مذهِلة، من أجل ذلك، وفي بلاد كبلادنا والتي تفصلها فجوة كبيرة علمية وصناعية عن هذه البلاد الصناعية يجب أن نمتّع أنفسنا بفترة حضانة بعيدًا عن هذا التسارع المذهل في عالم ما بعد الصناعة، ونحتاج حينئذ إلى ترشيد علمي للاختيار الذي نختاره في عمليات التقليد أو حتى رُخَص الإنتاج.

فهناك صناعات أساسية ومنتجات بذاتها نستطيع باختيارها وتقليدها

أن ننبت في بلادنا التقنية المعاصرة.

ولن يحمينا من هذا التسارع الرهيب في عالم ما بعد الصناعة إلا عدة أمور أهمها الاختيار النفسي لمنهج الحياة الكلي والذي يحِد من حبنا للتكاثر واللهث وراء أشياء لم تصنعها أيدينا، ومنها أن نركز على تقليد أدوات الإنتاج الضرورية قبل أن نقلد الأشياء الترفيهية، ومنها أن يكون التقليد موجَّهًا لاستغلال الطبيعة المحيطة. فمثلاً عندما تتوافر الشواطئ والبحيرات والثروة السمكية يجب أن تتجه الجهود إلى تقنية الصيد كمصدر أساسي من مصادر العيش، ومن هنا يجب أن نهتم بتقليد كل أدوات الصيد.

وينبغي أن نعلم أن لكل تقنية مناخًا علميًا يجب أن يكون متوافرًا في المقلِّد. صحيح أن التقنية شيء والعلم شيء آخر. جسدان معنويان مختلفان. ولكن كل مستوى تقني يستلزم مستوى علميًا كمناخ محيط به، وهذا بالطبع يحد من الطموح الواهي لكثير من الشعوب الأبية والتي ما زالت تعاني من أمية غالبة والتي تسعى أول ما تسعى للتعامل مع تقنية متقدمة.

ولابد أن تخطط الدولة لمستويات علمية وتقنية متعاقبة، تخطو من واحدة إلى أُخرى في وثوق واطمئنان مدركة لدورها كمنظِّم ورابط للجهود الصناعية المختلفة في الأُمّة سواء قام بها الأفراد أو قامت بها الدولة نفسها. فتسعى الدولة مثلاً إلى تحليل المنتجات الصناعية المطلوبة إلى عناصر، والعناصر إلى عناصر أقل منها حتى تحصل على عناصر ذات أهداف عامة، وتُنتَج في الغرب بكميات كبيرة وتباع جهرًا في أسواق الصناعة العالَمية بأسعار معروفة.

فتسعى الدولة حينئذ إلى توفير هذه العناصر في الأسواق المحلية وتقدم لمن يريد دراسات عن الصناعات المطلوبة وطنيًا، وفي نفس الوقت تُعِد الأمة تعليميًا لتصل بها إلى مستوى علمي يناسب المستوى التقني المرجو.

فإذا اندفعت الأُمّة حكومة وأفرادًا في التعليم والتصنيع حتى بلغت المستوى المرجو بدأت الدولة في التخطيط لمستوى آخر علمي وتقني. هذا الدور للدولة يجب أن يصبح مادة بحث في مراكز البحوث والجامعات، ويجب ألا يُترك في أيدي السياسيين والاقتصاديين وحدهم.. فما نحن فيه اليوم من فوضى علمية وتقنية هو نتيجة حتمية لتركنا جهود التخطيط في هذا الميدان في أيدي السياسيين والاقتصاديين وحدهم. ولابد أن نبحث من جديد في هيكل المنظومة البشرية اللازمة للتخطيط الرائد لمستويات العلم والتقنية المتعاقبة ودور التقليد في استنباتها هذا، أو سنظل واقفين.

المعضلة الفنية وتوظيف المعونات الأجنبية

إذا حسُنت النيات من المساعِد أو المساعَد فتبقى هناك أمور فنية تحتاج إلى حل واضح مبين.

فالدولة الصناعية الغنية تملك تقنية ضخمة متقدمة ووراءها نظام تعليمي في ضخامتها وتقدمها، ونظام اقتصادي يؤازرها ويحميها، ونظام اجتماعي يناسبها ويتناغم معها.

والدولة الحابية تتعايش فيها مجموعة من القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والتقنية غير متناغمة فيما بينها، بل ومتقاتلة في الأعم الغالب. فالتقنية المتقدمة في الصناعات الضخمة المستورِدة تعيش في عزلة تامة حتى بعضها عن بعض. ولا تمثل في الواقع خبرة مستفادة ومستوعَبة في كيان الأمّة، فهي مستمرة في اعتمادها في كل شيء على التقنية الأجنبية، وتمثل فقط خطوط إنتاج في أراضينا لتقنية الغرب.

ومن دون ذلك خليط ضخم من الحرَف والصناعات الصغيرة التي فقدت كثيرًا ممن كانوا يتجهون إلى تعلُمها بعد انتشار التعليم الحديث وتحمل الدولة مشكلة توظيف هؤلاء الخريجين وتكدسهم في المكاتب، ففقدت الأرض من يفلحها، وفقدت مع هذا طبقة الصناع والحرَفيين ممن كان يقوم عليهم اقتصاد القرية. ثم تولى هؤلاء إلى المدينة يبحثون عن

فرص الرزق وأصبحوا خطرًا أمنيًا تتداركه الدولة بتكديسهم في وظائف غير معروفة يفقدون فيها ذواتهم ويستسلمون لبلادة قهرية.. طوابير من ورائها طوابير تنتظر ما تفيض به آنية الحكومات وما تتفضل به المنظمات الدولية...

والمعضلة هنا كيف يستطيع الاقتصاد المتقدم في الغرب أن يمُد يد المساعدة للاقتصاد المتأخر في الدول النامية. هل يمدها بأنماط حياتية تزيدها تخليطًا وتأخرًا؟

هل يفتح عليها أبواب عالَم أشيائِه فتعتاد عليها وبينها وبين تصنيعها بون شاسع عظيم؟

هل يعينها على ترك اقتصادها والولوج في نوع من الاقتصاد المتقدم الذي يملكه الآن وهي بعدُ غير قادرة على فهمه واستيعابه والمحافظة عليه، فتزيد تبعيتها بل ويضيع استقلالها؟

هل يُعينها على تبني نظامه التعليمي ونظامه البحْثي، ثم يجد الخريج نفسه معطلاً في قومه فييأس أو يهرب؟

المعضلة هو عدم التكافؤ التقني بين صاحب التقنية والضارع لها، والإمر ليس ببساطة عطاء وأخذ والمشكلة فنية معقدة تحتاج إلى حلول فنية معقدة.

أولاً نحن من دعاة التقنية الوسيطة أو الملائمة، لا من وجهة نظر بيئية، ولكن من منطلق القدرة على الاستيعاب والتدرج والمحافظة واستخدام الطاقة البشرية الضخمة التي لم يمكن حتى الآن استيعابها ولا تدريبها على الانتقال من عالَم حرَفي أو مهَني يتعلق بالاقتصاد الاكتفائي الصغير إلى عالم التقنية المتقدمة وعالمها الاقتصادي العالمي الرهيب.

ونؤمن أيضًا أن الحل الأوفق في ظل تورُّطنا الحضاري في استيراد تقنية متقدمة، أن نقرر لأنفسنا احتمالية معايشة التقنية الصغيرة لهذا المارد المستورَد معايشة تعاون وترابط.

ومن هنا أيضًا نتصور احتمالية معايشة النظام التعليمي المستورد في بلادنا لنظام آخر يخدم التقنية الصغيرة ويرعاها. . ولابد أن نعمل على أن يكون نظامنا الاقتصادي والاجتماعي قادرًا على حماية خليطنا التقني لا يطغى على واحدة إلا إذا كان ذلك أمرًا مقررًا، قررناه عن علم، واتخذناه بحكمة بالغة، فإذا كان ذلك كذلك اتضحت لنا مهمة العون الخارجي في الأمور التالية:

(أ) بالنسبة للقطاع العام

١ ـ المشاركة بقوة علمية وطنية مع بيوت الخبرة الأجنبية في الدراسات الاقتصادية والفنية.

٢ ـ المشاركة مع الشركات الأجنبية المنفذة بقوةٍ وطنية في التصميم والتنفيذ والتركيب.

٣ ـ المشاركة مع الشركات الأجنبية بقوةٍ وطنية في وضع فلسفة الصيانة والإشراف الكامل على دقائقها.

٤ ـ وضع برنامج مع الشركات الأجنبية على تصنيع قطع الغيار اللازمة لأعمال الصيانة في الدول الحابِية.

٥ ـ وضع برنامج مع الشركات الأجنبية على تصنيع الخامات اللازمة للصناعة في الدولة الحابِية بدل تصديرها خامًا.

٦ ـ تنظيم السوق العالَمية بحيث يمكن للصناعات الضخمة المُقامة في الدول الحابِية أن تشارك بقدر معلوم (وإلا أصبحت هذه الصناعات الضخمة خسارةٍ من كافة الوجوه).

٧ ـ إطْلاع الدول الحابية على التقدم التقني في الصناعات المتقدمة لقاء أجر معلوم.

باختصار نؤكد أن المطلوب ليس هو نقل المصانع الضخمة فحسب، وإنما يلزم أن ينتقل معها «كمٌّ معرفي» يعين الدول الحابية على التفاعل المثمر مع التقنية المستورَدة فهمًا وتشغيلاً واستنباتًا.

(ب) المساعدات بالنسبة لقطاعات التقنية الصغيرة والوسيطة

١ ـ طرق معرفية تفيد الإنتاجية في مجال الزراعة.

٢ ـ تقنية صغيرة تتعلق بالصناعات الغذائية.

٣ ـ تقنيات الطاقة الهوائية والشمسية الصغيرة، والتي تحتاج إلى حجم معرفي صغير.

٤ ـ تقنيات الفضلات أو المهملات.

٥ ـ تقنيات تعليم الحرف والمهارات للأعمال النصف حركية.

٦ ـ تقنية تربية الحيوان والأسماك.

٧ ـ تقنيات متوسطة قديمة بالنسبة للمجتمعات الصناعية ذات أثمنة بسيطة.

هيكل الجهاز القادر على تحقيق هذه الأهداف

من الذي يقوم على تنظيم المساعدات بين الدول المتقدمة والدول الحابية الآن؟.

وما هو جوهر الفكر الذي يحكم عقول القائمين على أجهزة المساعدات، وهل تكمُن المشكلة أصلاً في هذا الجهاز، أو هذه الأجهزة؟.

على الأقل من وجهة نظرنا إن المهمة العاجلة والهامة هي تصميم المنظومة البشرية للمساعدات بحيث لا تعتمد فقط على المتنفذين من الاقتصاديين ورجال السلك الدبلوماسي، وإنما تصبح مؤسسة قادرة على الحث والتنقيب في الأشياء الحاكمة ـ معرفة أو مادة ـ بحيث يدفع وجودها في عقولنا وبين أيدينا بقدراتنا على العيش الكريم في العالم المعاصر خطوات إلى الأمام.

أولاً: لابد أن نبحث عن وجود مؤسسات شبيهة بما نريد في العالم؛ لأن ما وصلت إليه مثل هذه المؤسسات يمكن أن يكون عوناً لنا في مهمتنا.

ثانيًا: النظر في إمكانية التعاون مع المنظمات الدولية مثل اليونسكو وجامعة الأمم المتحدة وغيرها من الهيئات الدولية.

ثالثًا: تخطيط المنظومة الذاتية وتصميمها بحيث تصبح ممثّلة بحق لمصلحتنا التقنية والعلمية وقادرة على استيعاب الفرص التقنية الموجودة في العالم، وتحديد مناهج التعاون والمساعدات العالَمية وتنسيقها بحيث تتناغم مع متطلباتنا الحقيقية وتدفع بنا قُدُمًا في طريق استقلالنا العلمي والتقني، ومن ثَم الحياتي. ويمكن أن تكون هناك منظومة فرعية في كل قطاع من قطاعات الإنتاج أو الخدمات في الأُمّة يجمعها جميعًا منظومة كلية على مستوى الدولة أو مستوى الأُمّة.

رابعًا: تصميم منظومات فرعية للأعمال التطوعية التي تقوم بها جمعيات الإصلاح لتشارك في هذا المجهود بدلاً من إضاعة أوقاتها في مساعدات مادية ينتهي أثرها سريعًا ويعتاد الناس عليها كعلاج سريع.

خامسًا: تصميم منظومات فرعية للبنوك الاستثمارية الإسلامية، فرفْع اسم الإسلام فوق بنك لا يعني أن يقوم بمشاريع هامة للأمة. فتصميم هذه المنظومة للبنوك الإسلامية سيعينها على التعرف على المشاريع الهامة التي يمكن أن نسميها مشاريع فرض العين على البنوك الإسلامية، والتي تسعى بها في ميدان التنمية الإسلامية الحقيقية.

سادسًا: تصميم منظومات وظيفية مثل منظومة تأهيل الأطفال والصبيان بأعمال حِرَفية ومهارات تعينهم في الحياة أو منظومة تأهيل ملايين الرجال الذين فقدوا أسباب رزقهم نتيجةً للتحولات الصناعية والاجتماعية في القرى والمدن، أو منظومة إعادة تأهيل خريجي الجامعة الذين لا يجدون أنفسهمْ في مجتمعهم أو منظومة تأهيل ربات البيوت ليصبحن قوة فعالة في المجتمع وهن في بيوتهن، أو منظومة تأهيل المجندين من الشباب ليضافوا إلى الاقتصاد القومي، وهم مجندون وبعد أن يخرجوا من الجيش. وهكذا يتم تصميم نماذج لمنظومات وظيفية يمكن لأهل الخير أن يتبنوها وينطلقوا في دروب الإصلاح من خلالها.

سابعًا: يمكن أن تشارك الجامعات ومراكز البحوث في تصميم هذه المنظومات على مستوى العالم العربي سواء في البدء بعد تكوُّن المنظومة المركزية وتحديدها للبحوث المطلوبة، أو بصفة مستمرة عندما تبدأ مشاكل التطبيق في مراكز التنمية المختلفة.

التقنية والإنسان

والسؤال الآن: أُمّة كأُمّتنا تقف عند أبواب القلاع العلمية والتقنية لحضارة الغرب، كيف تستطيع هذه الأُمّة أن تستوعب علوم الغرب وتقنياته؟. هل هناك جدولة زمنية مُثلى لتُتابع إدخال علم وتقنيات إذا استوعبت مرحلة بدأنا بمرحلة ثانية، وهكذا؟.

النظرية التي نؤمن بها هي أن المسار التاريخي لتطور العلوم والتقنية لابد أن يؤخذ في الاعتبار تمامًا عند محاولة تدريب المجتمع الناشىء علميًا وتقنيًا، إن الأُمّة الجادة يمكنها أن تختصر ٤٠٠ عام من تاريخ التطور العلمي والتقني للعالم الغربي إلى ٤٠ عامًا أو أقل، ولكن لا يمكنها أن تستسيغ الحضارة دفعة واحدة مهما أوتيت من مال.

إن التقنية الحديثة نشأت من تزاوُج العلم والحرفية وإصرار المجتمع على هذا التزاوج في صورة مراكز تطوير الصناعات المختلفة.

ولذلك فنقطة البدء هي تعليم الحرَف وانتشارها بين الأغلبية الساحقة من أبناء المجتمع، بينما يتوجه قطاع التعليم الفني ليكون قادرًا على تطوير الحرَفية وإنمائها، وينفُر في نفس الوقت عدد من ذوي العقول النادرة لتتبع العلوم والنظر في إمكانية خدمتها للتقنية المستحدَثة، وإن توجيه الأغلبية الساحقة لتعلم الحرَف يجب أن يبدأ مبكرًا في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية حيث يجب أن يعاد النظر كاملاً في أهداف تعليمنا ما قبل الجامعي، وما يحقق هذه الأهداف من مناهج مختلفة.

فعلى سبيل المثال إذا أرادت دولة كمصر أن توجه ٨٠٪ من أبنائها لأعمال حرَفية و١٠٪ لأعمال فنية و٥٪ للعلوم والآداب والبحوث، و٥٪ لشحذ الفعالية الاجتماعية للأُمّة، فإنه من الواضح جدًا أن برامج التعليم

الحالية لابد من تغييرها تغييرًا جذريًا حتى تقترب من هذه الغاية المرجوة.

وإذا أردنا الاستفادة من الغرب في هذه المجالات، فلابد أن نعي أن المجتمع خارج الأسوار التعليمية التقليدية يشارك مشاركة فعالة في التدريب والتعليم وهو أمر مفقود في بلادنا.

إن واحدًا من أرباب التقنية الحديثة لن يسمح بتعليمها لآخر، هذا هو الواقع في عالمنا المعاصر. وإنه لن يمكننا الحصول على دقائق التقنية المعاصرة حتى لو دفعنا من أجلها المال الوفير.. وإن طريقنا إليها لابد أن يمر بمراحل علمية مختلفة تشبه التطور الزمني في بلاد الغرب.

إننا لا يمكن مثلاً أن نصنع سيارة من غير أن نتعلم كيف نصنع تِرسًا من تروس نقل الحركة. إن الكتب العلمية لتمتلئ بالمعلومات النظرية عن كيفية صناعة تِرس. وهنا يجيء دور المهندس في تحويل هذه المعلومات إلى روتين يقوم الفني بتبسيطه للعامل، ثم تنشأ مشاكل في التصنيع يرفعها المهندس لمجموعة التطوير من المهندسين ومجموعات الباحثين من العلماء وتبدأ محاولات وتجارب وتصل مجموعة التطوير إلى حلول علمية لمادة التِّرس ومعالجتها الحرارية وطرائق تصنيعها... ويترجم المهندس ذلك كله إلى خطوات واضحة للفني يتولاها بعد ذلك مع العمال.

إننا نصنع تُروسًا في بعض البلاد العربية، ولكن الشكوى منها دائمًا أن المعاملة الحرارية لسطوحها رديئة جدًا إذا قورنت بالتُّروس الأوروبية، أي أن هناك دقائق في الصناعة الأوروبية لا يمكن أن نحصل عليها إلا إذا وفِّقنا عن طريق العلم والتجربة.

لقد أخذت الحضارة الغربية ٤٠٠ عام لتصل بتروسها إلى حالتها الحالية، وحققت ذلك من خلال الإصرار على تزاوج العلم والحرَفية، وإننا يمكن أن نختصر هذه الأربعمائة إلى أربعين عامًا أو أقل شريطة أن نلتزم بتزاوج العلم والتقنية زواج تأبيد، وأن نتبصَّر بالتتابع الزمني في عملية تدريب الأمَّة على الحِرَفِ والتقنيات المختلفة.

وإنه ليمكننا أن نُسقط عمر الحضارة الغربية المعاصرة على عمر الإنسان في أمتنا، فنبدأ معه منذ الطفولة نعلمه كيف تنتقل الحركة بالتُّروس والسُّيور، وكيف نصل الأشياء بعضها ببعض، أي نعلمه نظرية الآلات مبسَّطة حسب إدراكه وسنه، متطورين معه كما تطورت الحضارة في طريقها الطويل... وإن هذا ليستدعي جهدًا مضاعفًا في بناء أجهزة تعنى بهذا النوع من التعليم الجماهيري.

إن العلم هو الذي يصنع من أبجديات الحرف كلامًا مفهومًا نسميه تقنية، ويظهر فيما بعد أدباء يصنعون أدبًا يختلط فيه العلم والذوق والفن فيكون مميز الحضارة بعينها.

ونؤكد هنا عدة ملاحظات حول عملية الاستيعاب:

ألاَّ يسبق العلم الحالة التقنية كثيرًا فيؤدي ذلك إلى انفصاله عنها، ويصبح ذلك كارثة على العلم، وكارثة على التقنية، ذلك ما حدث وما زال يحدث في مصر.

ولا يمنع ذلك وجود قلة في الجامعات ومراكز البحوث تعمل عند مشارف العلوم مهمتها بالنسبة لمجتمع نام هو التطوير المستمر للعلوم لتصبح أكثر ملاءمة لتحقيق الهدف التقني.

أن تتضح الغايات الاجتماعية من التعليم بصورة مركَّزة.. حيث يجب أن نسأل أنفسنا دائمًا: أي نوع من التدريب والتعليم يُنتج إنسانًا صالحًا لهذه الوظيفة الاجتماعية!.. ونُقلع عن السؤال: أي وظيفة اجتماعية تصلح لهذا الخريج؟.

فإجابة السؤال الأول تربط الغاية من التعليم بمنهاجه، أي أنها تضع شروطًا واضحة له، فإذا كانت المهمة الاجتماعية مثلاً هي شحذ الفعالية الروحية للإنسان حتى يصبح على أهبة الاستعداد الحضاري لأمّته، وظهر لنا من النظر الثاقب في هذه المهمة أنها ذات عناصر مختلفة من عقائد وأخلاق وتاريخ ودراسات ميدانية معاصرة، وظهر لنا كذلك أن مناهج مختلفة يجب أن تضطلع بها جهات مختلفة سواء في دور التعليم الرسمية، أو

في أماكن العبادة، أو في وسائل الإعلام المختلفة. . . إذا تحدد هذا كله بشكل واضح، فإنه سوف يحدد أيضًا بوضوح مناهج الإعداد للذين سيضطلعون بهذه المهمة في مجتمعاتنا. .

ولو أخذنا بمبدأ الوظيفة الاجتماعية اولاً ثم الإعداد لها ثانيًا لما حدث هذا الانفصام والتناقض في مهمة الواعظ الديني الاجتماعية، والتي بدأت تفقد كثيرًا من جدواها في مجتمعاتنا الحديثة حيث أصبحت مهمة الباحث الاجتماعي تأخذ مكانها رويدًا رويدًا.

إننا إنما نَعني بالاستيعاب الكامل للحضارة المعاصرة استيعاب الأصول والطرائق، أما الدقائق فهذه لا يمكن لأصحاب الحضارة منحها، وإنما تُدرك بالممارسة الواعية والتفاعل البناء.

منظومة الصيانة في دولة نامية

الصيانة هي المعمل الحضاري الأول لتعليم الأُمّة مبادئ التقنية، وهي الأداة الأساسية في ارتيادها دروب التصنيع.

ومع ذلك فالشعوب النامية غافلة أشد الغفلة عن البحث في إقامة منظومة الصيانة وتشييدها. ومع الوقت يصبح إنشاء هذه المنظومة أكثر صعوبة علمًا واقتصادًا وتتعقد وسائلها ومناهجها بطريقة متسارعة في دروب التخصص الدقيق المتقدم حتى ليظن العالمون أن الأنواع الجديدة من الصيانة المتقدمة أضحت تفرض على الشعوب النامية قيودًا عنيفة تمس سيادتها وأمنها في الصميم.

وانظر إن شئت إلى إحدى شركات الطيران العربية التي كانت قد اكتسبت مهارة صيانية وصلت بها إلى القيام بحوالى ٧٠٪ من أعمال الصيانة الخاصة بطائراتها بقدرة ذاتية، ولكن الطائرات الحديثة وما أملته من شروط في الأمان والأداء انتكست بهذه الشركة من ٧٠٪ إلى ٢٠٪ من أعمال الصيانة.

والحق أن هموم الصيانة بالنسبة للشعوب النامية تغاير تمامًا همومها

في البلدان الصناعية. ففي البلدان الصناعية يتنازع الصيانة اتجاهان:

اتجاه الزُّوالية فيما يتعلق بنزعة الإنسان الغربي إلى التغيير والتبديل والاستكثار.

واتجاه الاعتمادية فيما يتعلق بالأمن في أدوات الحرب وسفن الفضاء.

والمجتمع الغربي الصناعي يبحث عن حل وسط بين هذين الطرفين المتنازعين حيث يملي الأول اتجاهًا إلى عمر زوالي قصير ويملي الثاني اتجاهًا إلى عمر زوالي طويل.

ولنقرأ معًا الكلمات من كتاب «الدبابات... دقيقة وعظيمة» «Tanks Are Mighty Fine Things» للعالم الأمريكي ويزلي ستوُت (Wesley Staut) حيث يشير إلى أن «الاعتمادية» في صناعة الدبابات الأمريكية هي التي هزت الألمان. يقول ستوُت:

لقد كان للألمان مهارات عالية وعبقريات عظيمة ويملكون أحسن الأدوات، وما كانت تنقصهم المواد، ولقد سبقونا في كثير من الأحوال في تحسينات أساسية، ومع ذلك فهم يعللون هزيمتهم نتيجة لتفوقنا العددي والمادي، ولقد كان لنا هذا التفوق المادي والعددي، ولكن ذلك لم يكن السبب الوحيد. إن دباباتنا كانت الأفضل، وكانت الأفضل لأن الألمان ما تعلموا قط أن يفكروا من منطلق الاعتمادية «Reliability» كما كنا نستخدم الكلمة للتعبير عن مبدأ أساسي «الأدارة الأعظم مع الرعاية والتغيير القليلين».

أما الشعوب النامية فمقاصد الصيانة فيها أمران هما: حفظ الطاقة القومية واستنبات التقنية، ولن نخطو في هذا الطريق خطوات صالحات حتى يتم تصميم منظومة الصيانة تصميمًا يرشِّد الجهد الحكومي وجهد الأفراد في تناغم يحقق المقاصد المرجوة من غير تفريط ولا إفراط. فلابد من صياغة دور الدولة في المنظومة ليحقق مجموعة من الأهداف المتداخلة والمتكاملة مثل صياغة القوانين والنظم التي تحكم:

١ ـ استيراد الأشياء وحق الصيانة.

٢ ـ مِلكية الأشياء وضرورة تعلم الصيانة الأولية والامتحان فيها كشرط من شروط المِلكية، أو باختصار التشغيل وحق الصيانة.

٣ ـ حجب الإنسان العربي عن تدفق «بضائع الزوالية» من الغرب حتى نتيح لهذا الإنسان قدرًا من الوقت للتعامل مع «بضائع بطيئة» يصونها ويتعلم منها الجديد.

٤ ـ فرض قوانين على المصانع الوطنية بعمل كتب صيانة واضحة للمستعمِل.

وكذلك تستطيع الدولة أن تلعب دورًا هامًّا في منظومة الصيانة عن طريق الجهاز التعليمي. فنحن أُمّة ستظل تعيش على الاستيراد الصناعي لفترة قادمة غير قصيرة، وفي مثل هذه الظروف تلعب الصيانة دورًا أساسيًّا وجوهريًّا في حفظ الطاقة القومية، وفي استنبات التقنية، فإذا وضحت هذه الحقيقة الأساسية ظهر لنا قيمة إعادة النظر في كل مناهجنا التعليمية لتخدم منظومة الصيانة، فالدراسة الأولية لمناهجنا التعليمية سواء ما قبل الجامعة أو ما بعدها تُظهر بوضوح أن الصيانة ليست وجهة ولا هدفًا من أهداف العملية التعليمية. وبالطبع لن يضطلع بهذه المهمة في الدولة إلا المشتغلون بالتعليم سواء كانوا في الجامعات أو في غيرها.

وبجانب النظر في المناهج جميعها لتتخذ لنفسها وجهة صيانية لابد من إعداد مجموعة من المناهج على مستوى البكالوريوس ومستوى الدراسات العليا تهتم بالصيانة كعلم وتثير في الطلاب والأساتذة الرغبة في بحوثها حتى تصبح المفاهيم الصيانية التي تتمخض عنها الدراسات المختلفة شائعة بين أكبر قدر من التقنيين الذين سيديرون دفة الصناعة في أجيال مقبلة.

وليتذكر القارئ أن كل ما ذكرناه حتى الآن يحوم حول حِمى الصيانة ولم يقع فيه بعد.. ولقد ذكرناه من قبل لأنه بدونه لن تقوم لمنظومة الصيانة قائمة. فمن غير قوانين حاكمة وتعليم وتدريب يوفر الطاقة البشرية المدرَّبة

وإدارة محيطة بأبعاد العملية الصيانية ودورها الحضاري، من غير ذلك يصبح كل جهد في الصيانة ضائعًا وتتعارض الجهود وتصطدم المصالح، من أجل ذلك ذكرنا هذه الدراسات المطلوبة أولاً لتحديد هيكل منظومة الصيانة وتحديد مصادر طاقتها البشرية من خلال التعليم والتدريب، وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرًا شائعًا في الحاسبات الألكترونية فسنقول إن المشاريع السابقة مشاريع «لينة»، وبقي أن نذكر المكونات «الصلْدة» لعمليات الصيانة، فخدمات الصيانة أربع: خدمات الإصلاح والتجديد، وخدمات الصيانة الدورية والوقائية، وخدمات التركيب والتشغيل، وخدمات التدريب واكتساب المهارات الخاصة.

إننا نستطيع تلخيص المهمة المطلوبة في تحديد نماذج مؤسسات الصيانة في عدة أمور:

(أ) دراسة نوعية الصيانة المطلوبة وحجمها في فترة مستقبلية معينة.

(ب) دراسة واختيار أمثل لمجموعة من النماذج التي يمكن إقامتها سواء على مستوى الأفراد أو مستوى المنشآت أو مستوى الحكومات.

(ج) دراسة واختيار أمثل لمجموعة من الخيارات التعليمية والتدريبية.

* * *

٧ ــ عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ

بحث مستخلَص من كتابات الأستاذ منير شفيق

أ. نادية رفعت

الحرية، المساواة، الإخاء، العقل، العلم، التنوير.. كل هذه مصطلحات جميلة وجذابة، لن يتردد أي إنسان في التأثر بها والانجذاب إليها، وإذا رجعنا إلى كتب التاريخ سواء في الشرق أو الغرب، أو في بلادنا العربية الإسلامية سنجد أن هذه المصطلحات ارتبطت إلى حد كبير بما عرف «بعصر النهضة» وهي الفترة الممتدة من بداية القرن السادس عشر وما بعده، وما تضمنته من تغييرات وتحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية في أوروبا وما صاحبها من إفرازات لأفكار وفلسفات وقيَم، وما شهده العالم من سيطرة واستعمار أوروبي.

وقد اتجه الفكر الغربي إلى اتخاذ أوروبا وما حدث بها من تطورات كمعيار للحكم على هذا العصر بأكمله. وقد أتاحت السيطرة التي فرضتها أوروبا على العالم في المجال العسكري والاقتصادي والسياسي والثقافي ابتداءً من هذا العصر وحتى الحرب العالَمية الأولى (التي أنتجت اقتسام العالم كله تقريبًا بين بضعة دول أوروبية) أن سادت المقُولات الفكرية الأوروبية في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والقانون والاقتصاد بما في ذلك القيَم والمعايير، مما جعل الحديث عن ذلك العصر بأنه عصر النهضة مسألة مفروغًا منها غير قابلة للنقاش.

كما اتجه الفكر الغربي إلى اعتبار الحضارة الغربية ـ بوصفها وريثة هذا العصر، وبكل ما أتى به من اتجاهات وأفكار وقيَم، نموذجًا للتقدم

والعقل، ومركز العالم والحضارة المتقدمة، وممثلة لأرقى أشكال التطور. وبالتالي اعتُبر ما عداها من حضارات وأنماط مجتمعية عناوين للتخلف والجمود وربما حتى البربرية والوحشية. وقد اتجه الاستعمار إلى غرز هذه المفاهيم بين الشعوب المستعمرة إدراكًا منه بأن الاحتلال العسكري والتحكم السياسي والنهب الاقتصادي إجراءات غير كافية لإحكام قبضته وسيطرته، بل إن إقامة أسس لتبعية دائمة شاملة ومقيمة يستلزم ضرب المكوّنات الثقافية والحضارية في هذه البلاد، وإحلال مكوّنات أُخرى تشكل أساسًا لهذه التبعية.

ولقد كان هذا الاتجاه أكثر حدة في بلادنا العربية الإسلامية حيث اتجه الاستعمار إلى تحطيم الأسس الإسلامية في عقيدة الشعب وفكره وحضارته وأنماطه المعيشية ونهج حياته، وترويضه لكي ينظر إلى الغرب باعتباره مركز الحضارة المتقدمة، وربط الإسلام والتراث بالتخلف والجمود واللاعقل. وكانت نتيجة ذلك خلق أجيال من المثقفين والسياسيين الذين ـ حتى وإن طالبوا بإنهاء السيطرة الاستعمارية على بلادنا ـ يتطلعون إلى الاقتداء بهذا النموذج أو ذاك من الحضارة الغربية. أفليست هي حضارة العلم والعقل والتقدم ومفتاح النهضة والتطور؟ أوَليست الحضارات تأخذ من بعضها وتتراكم فوق بعضها ضمن مسار واحد؟ إلا أن جميع المشاريع المستغرِبة التي جاء بها هؤلاء باءت بالفشل؛ لأنها كانت في أساسها مشاريع منفصلة عن الشعوب التي تكونت مقوماتها الأساسية من خلال الإسلام والتراث والتاريخ، وبالتالي أصبحت غير قادرة على إقناعهم وتحريكهم، وبالتالي استمرت التبعية، وإن تغيرت ألوانها وتعددت مظاهرها وأشكالها.

ولكن التحرر الحقيقي من التبعية وتحقيق النهضة لبلادنا يأتي من خلال التخلص من المسلّمات التي فرضها علينا الغرب عن حضارته وأفكاره وقيَمه، ولن يتأتى ذلك إلا بالعودة إلى «عصر النهضة» والسؤال هل كان هذا العصر عصر نهضة وتنوير بالفعل؟ وما هو المعيار للحكم على عصر من العصور إن كان يمثل ظلامًا أم نورًا، تأخرًا أم تقدمًا؟ وهل ما تبلور في ذلك العصر من أفكار وفلسفات وقيَم ونهج في الحياة، وما

تتضمنه من رؤية خاصة للكون وللإنسان وللطبيعة، وما حدده من أهداف واتجاهات: هل بالفعل يمثل العقل والتقدم؟ وهل يقدم حقًّا للعالم نموذجًا جديرًا بالاقتداء؟ وهل تصح مقُولة إن الحضارات تتفاعل وتتراكم في مسار واحد؟ وهل الإسلام والحضارة الإسلامية بعيدان عن العقل والتطور أم يقدمان فكرًا ونهجًا في الحياة يحقق جميع احتياجات وأهداف الإنسان والبشرية في إطار توازن وعدل؟ هذا ما سنراه معًا فيما يلي:

١ ـ في تقويم عصر النهضة

أ ـ النظرة الأحادية للتاريخ

الفكر الغربي يتحدث عن «عصر النهضة» على أنه عصر انعتاق الإنسان والعقل من عهود الظلم والجهل والأغلال، عصر الانتقال من ظلمات العصور الوسطى إلى نور العصر الحديث، عصر الخلاص من عهد القِنانة والانتقال إلى عصر المساواة المواطِنية، ومن عهد محاكم التفتيش والحجر على العقول وسيطرة الكنيسة وقمع العلماء إلى عهد الحرية معتقَدًا وتعبيرًا، ومن عهد الحكم المطلق إلى عهد الحكم البرلماني الليبرالي الديمقراطي وإلى عصر الثورة البرجوازية ومن البلاد المجّزأة إلى الوحدة القومية.

ولكن اتخاذ أوروبا كمعيار للحكم على هذا العصر بأكمله هو اتجاه يتسم بالجزئية والنظرة الأحادية وهو أبعد ما يكون عن العلم أو العدل أو الحق؛ لأنه يتجاهل تمامًا ما حل بسائر شعوب وبلاد العالم. فلا يجوز أن تكون بعض الدول الأوروبية معيارًا للحكم، ويُضرب بالأكثرية عرض الحائط، أو أن يقاس العالم بأوروبا أو أن تصبح أوروبا هي العالم.

أما إذا نظرنا إلى هذا العصر نظْرةً شمولية وعالَمية واتخذنا العالم بأكمله كمعيار للحكم سنرى أنه ـ على عكس ما أشاع الفكر الغربي ـ كان عصر رِدَّة وانحطاط، عصر الظلمات والاستعباد والطاغوت، فكيف كان ذلك؟.

لقد بدأت التحولات والتغييرات التي حدثت في الوضع الأوروبي في أواخر القرن الخامس عشر إثر اكتشاف الطريق إلى الأمريكتين، واكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح إلى الهند والصين، وبالتالي فُتح الباب على مصراعيه لخروج أوروبا من عُزلتها ومن قارتها الفقيرة للسيطرة على أجزاء كبيرة من العالم، واستعمار بلاد آسيا وأفريقيا، واستيطان واستعمار الأمريكتين، وقد صاحب هذه الاندفاعة إلى الخارج عمليات استعباد وإبادة لملايين من الأفارقة في إفريقية والهنود الحمر في الأمريكتين وعمليات نهب لثروات بلاد آسيا وأفريقيا، وقهر وإذلال وإرهاب شعوبها، وتحطيم حضارتهم وثقافتهم، وإخضاعهم لحالة دون حالة الأقْنان في العصور الإقطاعية الأوروبية.

وقد تطلّب هذا التوسع الاستعماري، بكل ما يعنيه من سلب للثروات العالَمية وحشد للقوى العسكرية، تطلّب إعادة ترتيب البيت من الداخل لكي يستجيب إلى مقتضيات تحقيق السيطرة العالمية. وكان ترتيب البيت يقتضي إزالة العراقيل التي تقف دون حركة التوسع والاستيطان والسيطرة الاستعمارية، وعلى سبيل المثال كان لابد من إزالة العراقيل التي أقامها الإقطاع دون تنقل الفلاحين الأوروبيين وسفرهم وتجنيدهم. وقد قضى كل هذا بضرورة الخلاص من نظام الإقطاع (القِنانة)؛ لأن التوسع الخارجي يتطلب التعامل مع مواطنين أحرار. كما أتاح تراكم الثروات الذي تحقق عبر عمليات القرصنة والنهب من الخارج، أتاح فرصة تحريك عجلة الإنتاج الداخلي، وخلق الحاجة للتطوير العلمي، وخاصة في مجال الصناعات الحربية والسلع التجارية.

إذن فقد كان اعتبار السيطرة على الخارج هو المحرك الرئيسي لما حدث من تغيرات داخل أوروبا، على عكس ما تذهب إليه التفسيرات الغربية لتاريخ الحضارة الأوروبية، والتي اعتبرت أن التطور الداخلي هو الذي أفرز السيطرة الخارجية، وأن ما جاء من أفكار ونظريات وفلسفات وتطورات علمية جاء استجابة لحاجات هذا التطور الداخلي فقط. بل إن الاندفاعة إلى الخارج سبقت أيًا من التغيرات التي توضع كعلامات لعصر النهضة (ثورة كرومويل في إنجلترا، الثورة الأمريكية، الثورة الفرنسية)

كما سبقت الاختراعات العلمية التي طورت أدوات الإنتاج، وتكوُّن الرأسمالية والثورة الصناعية.

ب ـ البعد عن التوازن والعقل

كما أن ما قدمه ذلك العصر من نظريات وفلسفات وعلوم إنسانية صبت في خدمة التعبئة العامة الأوروبية للسيطرة على العالم، واقتسامه، وفي تسويغ إبادة الشعوب واستعبادها وأسهم في تدمير عقائدها وحضارتها وقيمها وتراثها، فلقد تبنت الحضارة الغربية كهدف أول في الحياة السعي لتحقيق أقصى درجات الرِّفاه المادي، وأقصى مستويات الثروة والقوة المادية، وترتب على ذلك نهج كامل في التفكير والحياة وبناء العلاقات. فاعتبرت التقدم الماديَّ ـ ضمن أبعاده المتعلقة بالعلوم والتقنيات والقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج ـ المعيار الأساسيَّ للحكم على مفهوم التقدم أو التأخر. أما القيَم الروحية والأخلاقية والمبدئية، ونوع العلاقات فيما بين الناس أو الشعوب، فهذه ليست معيارًا لمقولة التقدم أو التأخر، ولا يصح إلا احترام القيَم السياسية والأخلاقية التي تخدم ذلك (التقدم المادي) أما ما عداها من قيم فهي ليست جديرة إلا بالاحتقار. وترى هذه الحضارة أن مصطلحات مثل «الحق» و«العدل» و«الظلم» و«الضلال» مصطلحات متغيرة المتحوى والمدلول وفق الزمان والمكان أو بالأحرى وفق التقدم والتخلف. أي يصبح ما هو تقدم حقًّا وعدلاً، وما هو تخلف ضلالاً وظلمًا. وبهذا لا يكون مصطلح التقدم أو التخلف مجرد معيار يُوَصِّف بعض الحالات، وإنما يشكل معيارًا «للمشروعية» و«للحق» و«العدل»، وهي بالتالي تضع النموذج الغربي ليس فقط كنموذج التقدم ولكن كنموذج الحق والعدل، مما يسوغ بدوره سياسات الاستعمار واضطهاد الشعوب، واقتحام وهدم المجتمعات الآسيوية والأفريقية «المتخلفة» «المستبدة»، وحكمها بالحديد والنار، وسلب حقوقها وثرواتها وحريتها؛ مادام ذلك سيكون مدخلها إلى جنة الحضارة «المتقدمة» التي هي حضارة الغرب.

وقد كانت هناك مقولات أكثر مباشرة في التعبير عن حاجات التوسع والسيطرة على العالم مثل تلك التي استندت إلى نظريات الأجناس

والدماء، وتفوق الجنس الأبيض، وحقه في السيطرة على المتوحشين.

إذن لقد سوغ عصر «العقل» استعباد الشعوب وإبادتها، واعتبر الشعوب الأخرى غير الأوروبية من درجة أدنى تنزل منزل الوحشية والبربرية. وتقبل أشد أشكال التحلل من الأخلاق والمبادئ في سبيل التقدم المادي. فهل هذا هو «العقل» و«العقلانية»؟.

وقد تضمن هذا السعيُ المحمومُ لتحقيق أقصى درجات الرَّفاه المادي والسيطرة رفضَ مبدأ التوازن بين مختلف الاحتياجات والأهداف الأساسية للإنسان: الروحية والفكرية والنفسية والمادية، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو شعوب العالم، فهذا السعي يسخِّر كل شيء من أجله، ويدوس على كل القيَم والمعايير التي تتعارض معه.

ج ـ عوامل القوة وعوامل الضعف: الطريق إلى الانهيار

ولا انكار في إن هذه الدوافع والأهداف أعطت الحضارة الغربية تلك الحيوية والنشاطية والدِّينمية التي مكنتها من التطور بخطوات سريعة في مجالات العلوم والتقنيات وخاصة المرتبطة بامتلاك القدرات الإنتاجية والعسكرية اللازمة لفرض السيطرة ومن تعويض ضعفها البشري بالمقارنة بالبلدان الأخرى في العالم من خلال قدرة عالية على التنظيم والحشد المكثف للقوى المادية والثروات وللقوى العسكرية. كما استطاعت جذب الكثيرين إلى فَلك المجتمعات والعقلية الاستهلاكية من خلال القوة البراقة والجذابة للسلع الاستهلاكية. كما استطاعت حل الكثير من مشاكلها الداخلية والسيطرة على قطاعات من الشعوب المستضعفة من خلال تشجيع النوازع الغريزية والبهيمية من جنس وسكْر ومخدرات وانفلات أخلاقي.

وبالرغم من أن هذه العوامل تمثل مصادر القوة في الحضارة الغربية والتي مكنتها من فرض سيطرتها عل العديد من شعوب العالم إلا إنها تمثل في ذات الوقت مصدر ضعفها وانهيارها في نهاية المطاف.

فالبعد عن التوجه الشمولي المتوازن يؤدي إلى تآكل داخلي وصراع خارجي لا ينتهي إلا بدمار هذه الحضارة. فحياة الفرد في هذه الحضارة

أسيرة الركض وراء الثروة والقوة والتوسع وهي حياة تفتقر إلى التوازن مع الداخل ومع الخارج أي تفتقر إلى ما يسمى في الإسلام سكينة النفس والطمأنينة ويفتقر الفرد إلى التوازن بين حاجاته المختلفة ويفتقر إلى التوازن في علاقاته مع الجماعة. وما ينتج عن ذلك من انتشار الأمراض النفسية والجريمة والانحلال والفساد يؤدي إلى ضعف داخلي شديد يجعل هذه الحضارة غير قادرة حتى على الإفادة من قوتها. كما أن صراع المجتمعات الغربية فيما بينها على امتلاك القوة والسيطرة والثروة من ناحية، وصراعها مع شعوب الأغلبية المظلومة صاحبة الحق من ناحية أُخرى يؤدي إلى الإسراع بالتآكل الداخلي والانهيار في نهاية المطاف.

إذن فاتخاذ معيار شمولي للحكم على «عصر النهضة» يقودنا إلى إقرار أنه لم يكن عصر نهضة بل عصر انطلاق الاستعمار الأبيض من بلاده لاستعمار العالم، كان عصر نهضة لقلةٍ عملت على فرض عصر ظلام طويل على العالم كله. لم يكن عصر «عقل» فهو عصر اتجه إلى صياغة مقولات سوّغت الجرائم الجماعية ضد شعوب العالم، هو عصر ابتعد عن التوازن السليم في حياة الإنسان والمجتمعات واتبع نهجًا في الحياة والتفكير يحمل في طياته عوامل فناء الحضارة الغربية نفسها.

إذن فلا يجوز أبدًا أن يكون نمَط الحضارة الغربية القدوة لمجموع شعوب العالم بما في ذلك الشعوب نفسها الآخذة به في نهاية المطاف لأنه النمَط الذي يهدد الوجود الإنساني بأشدّ المخاطر على مستوى العلاقات والأخلاق والقيم والمعايير وعلى مستوى الوجود البشري نفسه.

٢ ـ في العلاقة بين الحضارات

أ ـ تعدد المسارات

والذين يتمسكون بالحضارة الغربية ويحملون أفكارها ويأخذون منهج حياتها يستندون أيضًا إلى مقولة أن الحضارات تقوم على بعضها، فما من حضارة تنهض إلا تكون قد أخذت من الحضارات الأخرى وبنَت عليها، وما من حضارة إلا وتتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب

وإياها. وهم يرون ضرورة الأخذ بالحضارة الغربية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات، أفلم تقتبس أوروبا إبان نهضتها من الحضارة العربية الإسلامية وتأخذ من علومها؟.

ولكن إذا تأملت تاريخ الحضارات ستجد أن مقولة إن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها أو تأتي محصَّلة لعملية انتقاء من هنا وهناك هي مقولة يجانبها الصواب. فلكل حضارة أساسات تقوم عليها، ومرتكَزات تحدد سِماتها ومسار يمضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها، وفي مختلف جوانبها بما في ذلك عملية صعودها وهبوطها، وما يندلع فوق أرضها وتحت سقفها من صراعات.

فلقد تميز تاريخ البشرية بوجود أكثر من مسار تاريخي لحركة المجمعات الإنسانية وبوجود فروق جوهرية بين نمَط حضاري وآخر، وذلك نتيجة مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيًا في كل نمَط جعلت له سِمات محددة من حيث الاتجاهات الرئيسية التي سادت حياته ومساره، وجعلت السِّمات الأخرى في مرتبة ثانية أو ثالثة أو جعلها هامشية. مثلاً التوحيد كان هامشيًا في تاريخ الحضارة الفرنجية بينما كان اتجاهًا أساسيًا في الحضارة والنمط المجتمعي الإسلامي. فبالرغم من أن الحضارات قد تتضمن عوامل مشتركة في مكوناتها مثل: الاقتصاد، علاقات اجتماعية، دولة وسلطة، منظومات عقيدية وفكرية وفلسفية، اتجاهات لمسار العلوم والتقنيات، إلا أن ترتيب العوامل من جهة الأولويات يؤدي إلى فروقات نوعية، فيما بينها. فذلك حين يلاحَظ وجود اتجاهات متوازية أو يلاحَظ وجود عوامل مشتركة فهذا لا يعني أننا أمام آلية حركة واحدة أو أمام أنماط واحدة.

وعملية التفاعل بين حضارتين لا تشكل إخصابًا أو اغتناءً إذا تضمنت اتجاه حضارة إلى ضرب وإضعاف العوامل والاتجاهات الأساسية في الحضارة الأُخرى وإحداث تغيير في ترتيب العوامل والاتجاهات من جهة الأولويات والأدوار، فهذا يؤدي بدوره إلى تغيير جوهري في النمط

الحضاري بأسره. والتفاعل هنا يكون بمثابة الاجتياح والانتقال من سكة إلى أخرى. وهذا النمط من التفاعل هو ما يحدث بالفعل في بلادنا من اجتياح الحضارة الغربية وصرف بلادنا عن سكّتها الإسلامية.

ب ـ النهضة الأوروبية والحضارة الإسلامية: علاقة إخصاب واغتناء

أما الذين يستندون إلى ما أخذته أوروبا إبان نهضتها من الحضارة الإسلامية لدعم دعوتهم للاقتباس من الغرب، فهم يتجاهلون حقيقة أن هذا النمط من التفاعل بين الحضارتين اتّسم بالإخصاب والاغتناء حيث لم يحدث أي تغيير في أولويات العوامل والاتجاهات المكونة للحضارة الغربية، ولم تخرج عن سكّتها بل لا يكاد يوجد أثر لحضارة الإسلام فيها بعد كل ذلك التفاعل.

فإذا نظرنا مثلاً إلى ما يأخذه الغرب من طب ابن سينا، سنجد أنهم أخذوا بعض القوانين العلمية وبعض التقنيات والمنجزات الطبية ولكنهم حددوا لأنفسهم نهجًا طبيًا آخر تمامًا بعيدًا عن نهج ابن سينا، فطب ابن سينا أو الرازي كان ينطلق من وحدة الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة، بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وَحيدة الجانب وأحدثت طلاقًا بين تلك الجوانب التي كان يراها ابن سينا والرازي موحدة.

أما في مجال الفلسفة فيتحدث الكثيرون عن اقتباس الغرب من ابن رشد. ولكن إذا تأملنا ما يأخذه الغرب فعلاً من ابن رشد سنجد أنهم أخذوا الجانب الأرِسطي الإغريقي، ورمَوا بعيدًا بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية. لذلك لم تشكل فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن تواصلات مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الأغريقية وسارت ضمن خطوط تختلف تمامًا عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية.

ج ـ العلوم والتقنية والنّسق الحضاري ترابُط عضوي

والذين ينادون بأخذ العلوم والتقنية من الغرب استنادًا إلى أنها مشاعًا

إنسانيًا، وكالشعلة التي تنتقل من يد إلى أُخرى يُغفلون هذه الرابطة العضوية بين العلوم والتقنية من جهة، والنسق الحضاري بأسْره من جهة أُخرى، وما يتضمنه من أهداف سياسية واقتصادية واجتماعية واتجاهات فكرية. فإغفال هذه الرابطة يجعل استيراد العلوم والتقنية مدخلاً للتبعية بدلاً من أن تكون مصدرًا للاستقلال.

ففي الحضارة الغربية يتم تحديد اتجاه العلوم والتقنيات عن طريق بضع دول تريد السيطرة على العالم وإخضاعه لها ولخدمة الأقلية الحاكمة المرفّهة داخل هذه البلاد. وبالتالي اتجه التطور العلمي والتقني إلى المجالات العسكرية، وإلى خدمة الأقلية، والتركيز على المنتجات الاستهلاكية سعيًا وراء الربح مع إهمال الاحتياجات الأساسية للمجموع الإنساني العالَمي. كما اتجه نحو التضاد مع الطبيعة والبيئة والحاجات الفطرية للإنسان مما أدى إلى تلوث وإنهاك البيئة وتعريض الكثير من الموارد الطبيعية والحيوانية للفناء ووضع الكائن البشري في ظروف سكنية ومعيشية وصحية تتناقض مع روحه ونفسيته وفطرته ونموه العام.

فإلى جانب ما ينطوي عليه الأخذ بالعلوم والتقنية الغربية من تبعية، فهو يمثل أيضًا الأخذ بنَسق مدمِّر للطبيعة والإنسان.

إذن فالتفاعل السليم مع الحضارة الغربية يجب ألا يتم إلا من خلال اختيار ووضع ما نأخذه منها ضمن خصوصية نسقِنا الحضاري لتُلبي دوافعه ومصالحه وحاجاته وأهدافه.

٣ ـ النَّسق الحضاري الإسلامي: نَسق عقل وتوازن

أ ـ نسق عقل

يتجه الذين يضعون أنفسهم في مواجهة الإسلام والحضارة الإسلامية إلى اتهام الإسلام باللاعقل وهم يستندون في ذلك إلى أن الإسلام يستند إلى الإيمان والوحي والمعتقدات والمسلَّمات بينما المذاهب «العقلية» لا تستند إلا إلى العقل وما يُقبل وما يُرفض وهم يستندون أيضًا إلى التجربة التاريخية الأوروبية ويسحبون صورة الكنيسة الكاثوليكية على

الإسلام ويعتبرون المعركة الدائرة هنا امتدادًا للمعركة التي دارت هناك.

أولًا: إنَّ كل صراع هو صراع بين أناس يستخدمون عقولهم فكل إنسان أو مُتحاور له عقل ويرى ما يحمله مقبولاً بالنسبة إلى العقل السليم ويراه منطقيًا وسديدًا بينما قد يرى أفكار خصمه متناقضة غير مقبولة من العقل السليم. فالصراع بين المتحاورين هو صراع فيما بين مقولات يحمل كلًّا منها عقل محدد، هو صراع بين عقل وعقل. إذن فالصراع الدائر بين الإسلام ومن يضعون أنفسهم في مواجهته ليس صراعًا بين العقل واللاعقل ولكن بين العقل الإسلامي والعقل الآخر.

ثانيًا: استناد الإسلام إلى الوحي والإيمان لا يُشكل فارقًا في العقلانية لأن الآخذين بالوحي يروْن ذلك في أعلى درجات العقلانية. فالإيمان بالوحي لا يأتي إلا من خلال منهج فكري محدد يقبله العقل ولا يمكن أن يأخذ به مؤمن إلا إذا قبل به عقله ووجد له المسوِّغات الأمر الذي يجعل الفصل بينه وبين العقل أمرًا تعسفيًا من جهة وغير واقعي من جهة أُخرى، ذلك لأن الإيمان هو قناعة بصحة حقيقة ما مرفوعة إلى مستوى أرقى، أما الذي يكون قد تغير حين ترفع تلك القناعة إلى ذلك المستوى فهو تحوُّلها إلى مستوى المسلَّمة التي لا تقبل نقاشًا. وهذا لا يلغي العقل أبدًا، فيمكن العودة عند الضرورة مرة أُخرى إلى مناقشة الأدلة والبراهين كلما وهَن الإيمان وكلما حدث شك أو اقتضت ذلك مستلزمات جدال محدد.

ثالثًا: من الخطأ سحب ما حدث في التجربة الأوروبية على ما يحدث عندنا هنا فلا تشابه بين المتصارعين هناك والمتصارعين في ساحتنا، فلا الكنيسة الكاثوليكية هي الإسلام ولا الأهداف التي حملتها مشاريع التغيير هناك هي الأهداف التي تتطلع أمتنا إلى حملها. ذلك إلى جانب أن «عصر العقل» كما رأينا اتسم بأشد أشكال التحلُّل من الأخلاق والمبادئ مما دفع الكثيرين من أهل حضارة «العقل والعقلانية والعلوم والعَلمانية» أن يروا في تلك الحضارة احتقارًا للعقل وتحطيمًا للعالم

إذن فالمطلوب هو مناقشة مقولات الإسلام بحد ذاتها، وهذا ما يقرر

العقلانية واللاعقلانية ويقرر العلم واللاعلم، أما الحكم المسبّق بأن الدين يخالف العقل والعلم فهذا حكم مسْبق يحكم على المقولات دون تفحصها في حد ذاتها.

ب ـ نسْق توازن

والحضارة الإسلامية تقدم رؤية ونظرة شاملة ومتوازنة لمختلف الحاجات والأهداف الأساسية للإنسان سواء الروحية أو الفكرية أو النفسية أو المادية. ففكرة التوحيد التي تمثل الاتجاه الأساسي في الحضارة الإسلامية، تقضي بأن يُقام توازن دقيق بين مختلف حاجات الإنسان ومتطلباته، ومختلف حاجات المجموعة البشرية ومتطلبّاتها بكل ما تحمله تلك الحاجات والمتطلّبات من تناقضات فيما بينها، وما يمكن أن ينشأ عنها من صراعات ونزاعات. فهناك الحاجات الروحية والنفْسية والإنسانية، وهناك الحاجات المعرفية والعلمية والأدبية وهناك الحاجات المادية على اختلافها وتنوعها، ثم هناك مجموع الأفراد وحاجاتهم المتباينة كما أنَّ هناك شعوب العالم المختلفة. فإذا كان المطلوب أن يوجد ذلك كله ضمن توازن لا يلغي حاجة من الحاجات والمتطلبات الفطرية الضرورية، ولا يكبت أية حاجة كبتًا ويقهرها قهرًا كما لا يتمادى بتلبية إحداها تماديًا ويبالغ في اشباعها مبالغة قصوى، فهذا يعني أن نهج الإسلام التوحيدي يقتضي إقامة نظام دقيق من العلاقات يحكمه العدل والحق ونظام يبني توازنًا دقيقًا حساسًا مرهفًا يسمح للفرد أن يتوازن في داخله ويتوازن مع الطبيعة والفطرة ومع من حوله من الناس فتتناسق وتتكامل حاجاته المختلفة وتشبع وتتكامل رغباته بقدْر عادل ومعقول. ونفس الشيء بالنسبة لخلق توازن بين أفراد الجماعة وبين الجماعات وبعضها. فالوصول إلى هذا المستوى الأعلى من التوحيد بين كل هذه هو الهدف الذي يسعى الإسلام إلى الوصول إليه.

وهذا الهدف هو معيار التقدم والتأخر ويحدد مسار الاتجاهات الإيمانية والروحية والخلقية والعلمية والتقنية والإنتاجية والعسكرية. وإذا كان هذا النمَط المجتمعي يتحرك إلى الأمام بشكل متوازن وشمولي فهذا لا

يسمح بأن يصبح حشد القوة العسكرية، والتطوير التقْني والركض وراء الثراء والأرباح الطائلة، وأقصى الرِّفاه المادي الهدف الأول للحياة وإنما تدخل هذه ضمن التحرك العام الشامل. وهذا ما يَحرم هذا النمط المجتمعي من استباحة كل شيء في سبيل القوة المادية والرِّفاه المادي والسيطرة على الآخرين. وهذا يعني أن يمضي التطور العلمي والتقني بوَتائر أقل، وهذا خيار لا عيب فيه ما دام الخيار المقابل يحمل كل العيوب التي مر ذكرها؛ بل هذا التوازن في الحركة يعطي بمجموعه وفي محصِّلته مصدر قوة هائلة حتى بمقياس القوة المادية.

ج ـ نسَق حق وعدل

وثمة ظاهرة خاصة عرفها التاريخ الإسلامي تمثلت في العلاقة بين الحاكم والمحكوم والشرع الإسلامي. فالإسلام يأمر بالعدل بين الناس والشعوب، وبضرورة مقاومة الظلم واجتناب الفسق. فالحاكم في الإسلام مقيد بالشرع الإسلامي، ولا يملك الحق في سن القوانين التي يريدها، وهذا على خلاف الحال في التجربة الأوروبية حين كانت الطبقة الحاكمة تسن القوانين التي تناسب مصالحها، وتعطي لتلك القوانين صفة الشرعية والقُدسية، وكانت تتبدل هذه العملية مع تبدل الحاكم أو الطبقة المسيطرة، أما في التجربة التاريخية الإسلامية فقد حرِم الحاكم أو الفئات المنفذة من هذا الحق الأمر الذي ولَّد صراعًا دائمًا بين الشرع الإسلامي والطغيان؛ بل بين الشرع وكل محاولة من قِبل القوى الحاكمة للخروج على مقتضيات الشرع. هذا ما يدفع الحاكم إلى تشجيع الاتجاهات التي تحاول الخروج على الشرع تحت دعاوي تحكيم العقل والعقلانية، وذلك من أجل الخلاص من الشروط التي يفرضها الشرع على الحاكم مثل التقوى والعدل والنزاهة والتقشف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

د ـ نقطة الضعف: الصراع بين التوازن والطغيان

وهذا يقودنا إلى نقطة الضعف الأساسية الكامنة في هذا النمط المجْتمعي، وهي ذلك الصراع الناشئ في داخله، والقائم خارجه ضد الاتجاهات التي تنزع إلى السيطرة الطاغية على الجوانب الأُخرى، ومن ثَم

تسعى إلى الخروج عن تلك الوحدة وتمزيقها، وذلك حين تسود اتجاهات الطغيان، والسعي إلى التسلط وإلى الثروة والغرق في الثراء والفسق بدلاً من التوازن داخل الوَحدة الإسلامية. فإذا ترتب عن ذلك الصراع طغيان هذا الجانب أو ذاك بشكل يفسد العدل والوحدة القائمة، فذلك يعني أن يفقد هذا النمط المجتمعي نقطة قوته المركزية فيقع فريسة للتجزئة والعجز والضعف، دون أن يكتسب تلك القوة التي يوفرها النمط المجتمعي الأوروبي حين تطغَى جوانب العنف الظالم، والسعي المحموم إلى السيطرة. وذلك لأن قاعدة هذا النمط المجتمعي (الشعب وأفكاره ومؤسساته القاعدية) المتمسكة بالإسلام ـ بهذا القدر أو ذاك ـ لا تشكّل القاعدة المهيأة للاندفاع وراء تلك الاتجاهات الطاغوتية ودعمها، مما يخلق انفصامًا داخليًا عميقًا بين السلطة وفئات واسعة من الناس.

إذًا فالحكم على فترةٍ ما في التاريخ وعصرٍ ما يتوقف على المعيار الذي نحدده لقياس تلك الفترة. وهذا المعيار يتحدد وفقًا للأرض التي نقف عليها، والتي تمنحنا الهدف والمنهج والرؤية. فالذين يقفزون على أرض الغرب حضارةً وثقافةً وفكرًا لن يرَوا التجربة الغربية أو واقعنا التاريخي إلا عبْر المنظار الغربي، ولن يدركوا التحيز في الرؤية الغربية ومدى بعدها عن العلم، وما يقوم عليه النسق الحضاري الغربي ـ وريث «عصر النهضة» ـ من مقومات الطغيان والاستبداد والعنصرية والسيطرة والظلم، وما يتضمنه من اتجاهات معادية للشعوب والإنسانية، بعيدة كل البعد عن العقل أو الحرية أو المساواة والإخاء. والنسَق الحضاري الإسلامي وما يقدمه من رؤية شمولية ومتوازنة للإنسان وللكون ولله وللطبيعة يمثل الأرض التي يجب أن يقف عليها من يسعى حقًا إلى نهضة بلادنا وتحرُّرها من التبعية والسيطرة الغربية، ومن يسعى إلى سيادة مِنهج الحق والعدل والعقل.

ويجب ألا يكون انكسار الحضارة الإسلامية أمامَ الأوروبية العنيفة المتفوقة سببًا للانبهار أو الإمساك أكثر فأكثر بالحضارة الغربية وطريق الضلالة، ولكن يجب أن تكون سببًا لإدراك مكامن القوة والضعف في الحضارتين، وما تقدمه كلٌ منها من نهج في الحياة، وآثاره في الإنسان

ووجوده، وفي مستوى العلاقات والأخلاق والقيَم والمعايير، وضرورة العودة إلى الأخذ بالأسباب التي تصنع القوة في النمط المجتمعي الإسلامي وتذهب عنه ما يعانيه من أسباب الضعف.

* * *

٨ ــ إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية

بحث مستخلَص من كتابات الأستاذ طارق البشري

أ. هبة رؤوف

من أصول الحوار في ظني أن نبدأ من حيث نتفق، ثم ننظر فيما طرأ من وجوه الخلاف، سواء في السياق المنطقي أو في السياق التاريخي للموضوع محل الجدل ـ وكنت أظن أنها تكون بداية تحمِل بعض درجات الاتفاق أن نقول: إن الإسلام كان قوَّامًا على الشريعة في المجتمع حتى بدايات القرن الماضي، دون أن يعني ذلك قط إنكار ما في القرون السابقة من مساوئ ومثالب ـ ولكنني أُفاجأ عندما أرى أن هذا القول ليس محل اعتراض فقط، ولكنه مرفوض كلِّيةً، وأن القائل به موصوف بالمغالطة، وأن الشريعة كانت غائبة منذ الصدر الأول للإسلام. ولم أعدْ على بيِّنة من أن يكون أي أساس آخر أحسن حظًّا من سابقه.

صدْر الإسلام ليس مجرد مرحلة تاريخية

أتصور أن ثمة غموضًا منهجيًّا يرد لدى هؤلاء جميعًا عندما يتعرضون لعهد الرسالة والراشدين وهو لاَ يعدو نصف القرن بكثير، ويقارنون بينه وبين التاريخ اللاحق على مدى القرون الثلاثة عشر.

إنَّ أهم الفروق بين عهد الصدر الأول وبين ما تلاه من عهود، لا يتأتَّى من المقارنة الحسابية بين مدة زمنية ومدد أُخرى، إنما يرِدُ من الاختلاف النوعي الخطير بين العهد الأول وما تلاه، وهو اختلاف نوعي يسقط به عدد السنين كمساحة زمنية فارقة ومميِّزة بين عهد وعهود، وكما

أننا لا نستطيع أن نعمل قواعد الحساب ونقارن بين الكميات إلا فيما اتفقت أنواعه، كذلك لا نستطيع أن نستفيد دلالة ما من تلك المقارنة الحسابية بين عهد الرسالة وما تلاه.

والفارق النوعي الأساسي أن العهد الأول هو عهد «تشريع» وتأصيل، بينما كل العهود التالية «تطبيق» وتجارب تاريخ.

العهد الأول: يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية، قرآنًا وسنة. وهي مدة الرسالة النبوية التي تنزّل فيها القرآن الكريم ومدة حياة الرسول بما شرع وسنَّن، وهي مدة العمل الأول للصحابة الذين نقلوا إلينا في أعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام: أقصد أنها الوعاء الزمني الذي أُنزلت فيه أصول الدين واستُخلصت فيه أحكامه، وفيها نزل القرآن وجُمع، ووُضعت أولى الحلقات وما انتقل إلينا بالرؤية والتدوين من بعْد من أحكام الإسلام. وما من حكم في الإسلام إلا ومصدره نص من القرآن أو من سُنة النبي. والقرآن مُنزل مكتوب تنزّل على ثلاث وعشرين سنة، والسُّنّة هي أعمال النبي وأقواله وتقريراته التي قصد بها التشريع والاقتداء. وهي وردت إلينا بالرواية عمن صاحبوه، فهي مردودة إلى روايات الصحابة وأعمال الخلفاء الراشدين، وأعمال هؤلاء ليست مجرد «تطبيق» ولكنها بمثابة «السوابق التشريعية». والتطبيق هنا يتجاوز حدود الدلالة التطبيقية ويعلو بالفعل المؤدِّي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي، وذلك كله فيما نُقِل عن الرسول. حتى نص القرآن الكريم فقد نقل إلينا بالتواتر، أي بالرواية من الكثرة التي لا تجتمع على كذب من هؤلاء أنفسهم.

لا مجال للإطالة في هذه النقطة ولكن يكفي القول بأنّ الأهمية القصوى لتلك الفترة لا ترِد من كونها مجرد «تجربة تاريخية» ولكن ترِد من قيمتها التشريعية الأصولية. وإن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من أصول من هذه الفترة، إنما يتعلق بما يُعتبر لدى المسلم نصوصًا وأحكامًا «غير تاريخية» أي أنها ذات صفة دوام وتعلو على نطاق الزمان

والمكان، شأنها شأن سوابق التشريع قد تُستخلص من واقعه، ولكنها تعلو من بَعْد على ملابسات الواقعة وتصير في وضع حاكم لكل ما يتلوه من وقائع. وإن ما يُستخلص من هذه الفترة من أحكام الإسلام إنما يصير في وضع الحاكم للمجتمع وللجماعة ولتجارب التاريخ ولا يكون محكومًا بهؤلاء. وهذا يعني القول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وأنها ذات أصلٍ إلهي.

أما ما بعد ذلك من أزمان وفترات فهي تاريخ من التاريخ، وهي تجارب من التجارب وناسها من الناس في كل أحوالهم وأوضاعهم، وموقفهم من النصوص كموقفنا منها في أي عهد وصِقع، وإنَّ لنا أن نعمل في تلك التجارب والأزمنة التالية كل ما يتناسب من أدوات البحث التاريخي والتحليل الاجتماعي، ولها عندنا عِبرة التاريخ وعظمته لا تزيد في العهد الأول، عهد الرسالة والراشدين، هناك جانب تاريخي بطبيعة الحال يرِد من الأقوال والأعمال التي لا تتعلق بالقرآن والسنة ثبوتًا واستخلاصًا للأحكام، ولكن المقصود مما سلف أن لهذه الفترة وضعًا «غير تاريخي» يتعلق بنزول الرسالة وصدور الأحكام، ومن حيث ما يُستخلص من أعمال الصحابة وأقوالهم مما يكشف عن سنن الرسول، وهذا الفارق هو ما يفرق بينها «كتشريع» وبين غيرها كتطبيق وهو فارق ما بين الميزان والموزون، وما بين الحكْم والمحكوم.

وإن ما تتميز به هذه الفترة من نقاء إنما يتأتى من كونها تشريعًا وأصلاً وليست تطبيقًا، إنها وعاء «النص» والنص دائمًا «مثال» يَستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مَقود، ووازن غير موزون، والقول بأن الإسلام لم يطبَّق بجوهره إلا في هذه الفترة، فيه نوع مصادرة على المطلوب، كالقول بأن التشريع لا يجد كماله التطبيقي إلا في عملية صدوره.

المثال مطلق والتطبيق نسبي

قد يعلق القارئ بأن التصور السابق لم يزد على أن جرَّد «التطبيق» الإسلامي من أزهى فتراته (أو فترته الوحيدة في زعم البعض). وهنا يَرِد

أصل المسألة المراد مناقشتها، وهو أن التشريع دائمًا «مِثال» ووضع أمثال. وهو كمال لأنه الحاكم والوازن وليس المحكوم والموزون. وهو في هذه الحالة ذو وضع إلهي، والتطبيق دائمًا ناقص ونسبي ومن عمل البشر، وهو قابل للنقد والتغيير، وهو خاضع للتجربة التاريخية والاجتماعية.

ونحن عندما نطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية لا نطالب بتسْويد «تجربة تاريخية» ماضيَة على حاضرنا، ولكننا نطالب بتسويد الشريعة من حيث هي قائمة على وحْي إلهي وأحكام أصلية نستقي منها مباشرة، وتجارب التاريخ عن كل الفَترات التالية للرسالة ولما يتعلق بنزولها وإخراج أصولها، هذه التجارب التالية إنما تُعرض علينا نسترشد بها بعد الدرس والفحص ونأخذ منها ونترك في إطار أصول التنزيل الثابتة المستقرة لدينا.

ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط؛ لأنه سيكون من فعل البشر وخاضعًا لظروف الزمان والمكان ومقتضى أحوال الانسان، والنقص هنا قام وسيقوم، ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهادًا واقترابًا غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزَلة، وهي سير حثيث نحو المثَل دون الوصول إليه لأن النقص في فطرتنا ولأن الظروف متغيرة ومتنوعة والأحوال قُلَّب.

وإن أي نظام في التطبيق لا يجد التحقيق الأمثل له، حتى هؤلاء المبهورون بنظُم الغرب لا يجسرون على القول بأنها نظُم شاهدت اكتمال تطبيقها، سواء الديمقراطية أو الاشتراكية أو غيرها، وإن محاكمة الشريعة الإسلامية بِسَوْق النقص من سوْءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة وبيان الهون الشاسع بين التصور الأمثل لأي منها وبين واقعها الفعلي، ويكفي أن تشير إلى نقد تلك النظم بعضها لبعض وكشف كل منها ما في الأخرى من مثالب ومعظمها لا يجاوز الحقيقة، ثم إن هذه المحاكمة تكون أظهر في نتيجتها إذا نحن نظرنا إلى واقع هذه النظم الوضعية في مجتمعاتنا منذ حلت بها حتى الآن.

ونحن عندما نريد من نظامنا أن يعتمد على الشريعة الإسلامية كأصل له مصْدر ويعتبر الشريعة مصدر التشريع وأصل الاحتكام، إنما نختار أمرًا نحن مأمورون به دينيًا، فثمة جانب إيماني لا نكران له القائل بوجوب تطبيق الشريعة، ومن جهة أُخرى فثمة اقتناع بأن أصول الشريعة الإسلامية تتضمن الأسس الكافلة لإقامة نظام اجتماعي متحضر ومستقل وناهض وعادل نظام يستقيم بالاجتهاد والتجديد لجلب المصالح ودفع المفاسد في الأوضاع الاجتماعية المتغيرة، ثم هو يفضُل النظم الوضعية حتى من وجهة النظر الواقعية الدنيوية البحتة ـ باعتباره نظامًا تترابط به الجوانب العَقَدِيَّة مع الجوانب الأخلاقية السلوكية مع القيَم الاجتماعية للعدل والرُّشد والإحسان، ويلتئم به الصَّدع بين القانون والأخلاق وبين القيَم الحاكمة للمعاملات، وتلك الهادية في السلوك وبين ماضينا ومستقبلنا وبكل ذلك يَرْسُخ الشعور بالانتماء للجماعة وطنًا وعقيدة ونظامًا.

هل طبِّقت الشريعة؟ وما الدليل؟

إن من ينكرون أن الشريعة الإسلامية طبِّقت في أي وقت بعد عصر الرسالة والراشدين، نراهم يتنزلون بالنكران على درجتين، فيبدأون بالنكران النسبي وأن الشريعة لم تطبق «كاملة» ثم يتدرجون إلى النكران المطلق وأنها لم تطبق أصلاً وهم يسوقون في التدليل على ذلك حكايات عن ظلم أو حمق أو سفك دم. ولو اتبعنا هذا الأسلوب في تقويم النظم الوضعية لما بقي منها حجر على حجر لاسيما تلك التطبيقات التي شاهدتها بلادنا على أننا نود أن يتصل حبل الحوار فلا نتراشق بالحجج فيما هو أشبه بحروب الاستنزاف، ونود أن يتصل حبل التفاهم ليفهم كلٌ صاحبه، فما أعظم مستقبل هذا البلد إذا انضمت قواه بعضها إلى بعض، ولم ينطرح بعضها من بعض كما يحدث الآن.

والسؤال هو عندما نقول إن الشريعة طبِّقت أو أنها تُطبق فما أبرز الملامح التي يمكن بالتثبت منها تأكيد أحد المقولتين؟ أتصور أن من هذه الملامح فكرة الانتماء السياسي لدى الجماعات أو الأفراد. أي ماهية الجماعة السياسية التي يشعر الفرد أنه عضو بها، وذلك بغض النظر عن

تعدد الحكومات، فليس المَنَاط هنا وحدة السلطة السياسية إنما وحدة الجماعة، وذلك مثل ما يقال اليوم: إن العروبة موجودة رغم تعدد السلطات السياسية للبلدان العربية.

ومن هذه الملامح أسس الشرعية والإطار المرجعي الذي يستند إليه الحاكم وحكومته، وذلك بالنظر إلى أننا هنا لا نقيِّم الأعمال إنما ننظر فيما يتأيَّد به العمل المؤدَّى من سَنَد يسوِّغ شرعيته، والقول بغير ذلك يجعلنا نخلِط بين المثال والصورة التطبيقية.

ومن هذه الملامح أصول الشرعية التي يحاكَم على أساسها الحاكم وتتجمع بها حركات المعارضة له وتقوم بها الدعوات السياسية.

ومنها أيضًا أصول الشرعية التي تحكم معاملات الناس ويتحاكمون إليها بعضهم مع بعض، وكذلك الأصول التي تشكل قيمتهم وتتجمع عليها قيمهم الأخلاقية.

وبالنسبة للعنصر الأول ففي ظني أنه على مدى القرون السابقة وعلى رغم من تعدد الحكومات وتجاربها أحيانًا، فقد ظل الشعور بالانتماء للجماعة السياسية المتصفة بالإسلام قائمًا. ونحن بهذا نتكلم عن التوجه العام الذي يستبقي دلالته الرئيسية رغم قيام نزعات التفكك أحيانًا ورغم تناثر الدول وتصارُعها في بعض الأحيان.

وفي هذه النقطة بالتحديد ينبغي الحذر مما صنع التفتت والتجزئة السياسية الحادثة الآن في نظرتنا إلى تاريخنا الماضي. إن التجزئة التي عرفناها في القرنين الأخيرين بين أقطارنا العربية والإسلامية قد انعكست على ما كان موحَّدًا أو مشتركًا ومتداخلاً من أحداث التاريخ الماضي، وإن الحدود السياسية الحاضرة رَسمت حدودًا مشابهة عند تناول تاريخنا المشترك الماضي بالدراسة.

لقد فرَز دارسو تاريخ كل قطر أحداث تاريخهم وظهر لديهم ميل لإقامة تاريخ لكل قطر وحده ويعود الدارس إلى مراجع التاريخ المشترك، فيستخلص منها كل المادة المتعلقة بالقطر المعني، ويقيم منها تصورًا تاريخيًا

وكيانًا تاريخيًا منفصلاً بمعنى أنه ظهر نوع من فرز وتقسيم المِلْك التاريخي الشائع بين أقطارنا جميعًا، وبهذا تبدو حركات التوحيد حركات ضمٍّ وفتح، وتبدو حركات التمرد والثورة حركات استقلال أو انسلاخ سياسي، وفي إطار تاريخ محدود كتاريخ القطر المصري يبدو المعز لدين الله الفاطمي فاتحًا أو غازيًا آتيًا من «الخارج» ويغيب صراع الفرق الإسلامية في طيَّات هذا الصراع الإقليمي الجغرافي، وفي ذلك الإطار أيضًا تبدو حروب محمد علي كما لو كانت إنشاء «لإمبراطورية مصرية». . . وهكذا.

هل غابت الشريعة عن الحياة اليومية للناس؟.

وبالنسبة للعنصر الثاني، فإذا كان مقصِد من يرى أن الشريعة لم تطبق سوى في فترة الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم الخلفاء الراشدين فقط، والإشارة إلى حكومات سلاطين العهود الإسلامية المثالية، وأنهم لم يكونوا ملتزمين بما فرضه الله من عدل وإحسان، فإنني في ضوء ما قرأت لا أظن أن حاكمًا لبلد مسلم في القرن التاسع عشر لم يكن يستمد من الشريعة أساس قيام حكمه. صلُح هذا الحاكم أو لم يصلح، ونحن نتكلم هنا عن أصل الشرعية التي تقوم عليها حكومة الحاكم وليس عن نجاح هذا الحاكم أو ذاك في إحسان تطبيقها في عهده. فنحن نتكلم هنا عن أصل وجود الشريعة في المجتمع كمصدر للشريعة الحاكمة وليس عن مدى إحْصان تطبيقها لأن الحوار يتعلق في هذه النقطة بأصل قيامها الذي يواجه إنكارًا لوجوده التاريخي عبر الزمان.

ومن ناحية أُخرى فإذا قيل إن حكومات هؤلاء السلاطين لم تلتزم بما فرضه الله من عدل وإحسان، أقول إن الشريعة ليست نظام حكم فقط، وأن العلاقات القانونية المستمَدة من الشريعة والتي كان الفقه الإسلامي يفرِّع التَّفاريع على أصولها، هذه العلاقات تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع شراء وبيعًا وإيجاراً ورهنًا ومضاربة، وهي تنظم المراكز القانونية كافة كالملكية والاتفاق والانتفاع وغيرها، وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذَّاذ بالحدود والقصاص والتَّعازير وتنظم علاقات الأُسَر ودرجات القرابة زواجًا وطلاقًا ونسبًا وتقرر ما يترتب عليها

من آثار كالولاية والميراث والنفقة إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها وتغيرها.

والشريعة الإسلامية لم تُفرض من أعلى، إنما نمّت من شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع، والفقه الإسلامي تراكمت أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء، حيث كان يقصد الناس بمشاكلهم وأنزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتيهم. وارتبط الفقه على أيدي هؤلاء بالمشاكل العلمية واشتهر بالحس الواعي وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار، فإذا أنكرنا وجود الشريعة بعد الراشدين فللمرء أن يسأل أية أحكام كانت تُطبق على معاملات الناس على هذا الامتداد الجغرافي وعبر الأزمان الممتدة. هل كان هناك نظام قانوني آخر؟ فإن لم يكن فماذا كان يحدث عندما يبتاع شخص ولو قدحًا من شعير أو يفتح نافذة على جاره أو يروي زرعه عبر أرض غيره. وأية أحكام كانت تطبق في الزواج والطلاق والميراث وبأي عقوبة يُقضى على من سرق أو قتل أو سب ابن سبيل. وهذا نظام الوقف لا تزال حُجج ووثائق له موجودة من أيام المماليك. من أي شريعة غير فقه الإسلام جاء؟ إننا نفزع فعلاً أن تكون الرغبة في إسقاط الشريعة من الوجود التاريخي للأمة دافعًا للبعض على الإشارة إلى ما كان في هذه الأعصر الخالية من الدعارة والتبرج والأغلال، فيكون بذلك قد استخلَص من وجود الجريمة انتفاء القانون وهو ما لم يقل به أحد. فالتعاصُر بين الجريمة والقانون قائم على الدوام ولو انتفت الجريمة لاختفى القانون.

إن من أسباب الخطأ في تجلية هذه الأمور أن كُتّاب اليوم قد اعتادوا عند نظرهم في مثل هذه القضايا أن يتجهوا إلى أنشطة الدولة والسلطة المركزية، ولذلك يقيسون وجود الشريعة بمقياس وحيد يتعلق بسلوك الحاكم ومدى التزامه بالجادّة وأخذِه نفسه بالعدل والإحسان. وهم يُضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين المجتمع والدولة وهذه النظرة غير دقيقة، فلم تكن السلطة المركزية في ذلك الزمان بمثل قوتها الآن، ولا كانت بمثل هيْمنتِها الراهنة وسيطرتها على كل مرافق الحياة والبشر وعلى كل معاملات الأفراد. وقد تم لها هذا الجبروت والطغيان مع إقصار

أحكام الشريعة الإسلامية وتصفية المؤسسات الاجتماعية التقليدية ذات التميُّز النسبي في إدارة شؤونها كنقابات الحرف والطرق والأُسَر والعشائر. وحل محل ذلك كله قوانين وضعية فُرضت من أعلى مؤسسات اجتماعية جديدة متصلة بالحاكم ونُخَب الحكم أكثر من اتصالها بالجماهير في القاعدة.

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعُلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب. ولكن تضاربها معًا على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

أول هذه العناصر: هو جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الإسلامية، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة حسبما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية والسياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة، ولكن المقصود هو ما آل إليه الجهد الاجتماعي في تلك الأحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر: هو ما أوْجبته أوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، من طروء الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها. الأمر الذي يستوجب إصلاحًا وتجديدًا مناسبيْن في الهياكل والنظم الشرعية. وليس الإصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، إنما كان أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك، إذ اتخَذت برامج النهوض، سواء على أيدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول، أو على أيدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعًا ازدواجيًا، تأتَّى من إبقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه، يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدَعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين لا تزال

آثاره العميقة تعمل عملها إلى الآن.

وثالث هذه العناصر: هو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام أول ما نلحظ سواء بالإملاء والقسر، أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد، ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، وما أملاه ذلك من ضرورة التعلُّم عن الغزاة، وما ولَّده من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقًا يحول دون التجديد المرجوّ، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنبًا إلى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيرًا من إمكانات التفاعل بين هذين النمَطين، تحريكًا وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعمًا وتوثيقًا لأواصر الأصالة في الأبنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية، أن تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية، وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وأن تحاصِر المؤسسات القديمة المتيبِّسة.

الفقه الإسلامي قبيل الغزو الاستعماري

يمكن تلخيص أهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الإسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه في طغيان عنصر الجبْرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحُلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الإرادة البشرية، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الإسلامي. وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع إلى أحكام الشريعة الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنين مستمد من أحكام الشريعة يسهل الرجوع إليه والأخذ عنه.

على أنه مع الإقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فإنه ينبغي ملاحظة أن حركة البعث والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كلٍّ من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، أي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظُم نفوذها المحافظ.

ولكن أمكن لحركات التجديد ودعواته أن تنمو وتظهر في أطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويقلّ نفوذ المؤسسات التقليدية، أو في الأصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية، فظهر في نجْد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١ م)، وفي اليمن الإمام محمد بن عبد الله الشَّوْكاني (١٧٥٨ ـ ١٨٣٤ م)، وفي العراق ظهر الشِّهاب الألوسي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٤م) وفي المغرب العربي ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩).

هذه أمثلة لأبرز دعاة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عامة وفي فقه الشريعة الإسلامية خاصة، ظهروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوبًا، وفي الهند والعراق شرقًا، وفي المغرب العربي غربًا، وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الإسلام. وكل ذلك يوحي أنها كانت صحْوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي في هذا الإطار ـ وفي ذلك الوقت المبكر ـ كانت حركة إسلامية شرقية صرفه. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من أسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجِّحًا أنها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وفَد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في مواردها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الأصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام رغم أن المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة كانت انغلقت من دون هذه الصَّحوة.

لقد اتفقت الدعوات المشار إليها جميعًا في هذا الطراز الرافض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وأذِن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغُم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وأذِن ذلك أن تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها، وأنها تتفق مع ما توجِبه الأوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الأخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مُضْمَحِلَّةٍ تحوطها الأزمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها أو ابتُسرت حركتها وعُزلت في المعازل. ولا يبدو مقنِعًا في ترتيب هذا المصير إلا هذا التدفق الهائج للهجمات الأوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والأخضر معًا.

لذلك نلحظ أن موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد أن تحقق الغزو الاستعماري الأوروبي، وتسرب ثم أمسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الأقطار، وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية إلى النفوذ الفكري والثقافي وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية، وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية في المناطق المغزوة نفسها، ومن أبرز رجالها الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩ م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م).. إلخ فجاءت في ظروف جِدُّ مختلفة زمانًا ومكانًا وحملت وظائف مختلفة.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، أنه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة تستدعيها مواقف فكرية جِدُّ متباينة. فهي لم تعد تواجه خطرًا استعماريًا وشيكًا ولا احتلالاً عسكريًا حالاً فقط. ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدَّت لها مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقَد والهوية، ودفع هذا فريقًا من قادة الفكر

إلى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذَّود عن الأصول والدفاع عن أصل وجود المؤسسات الإسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الجندي.

تغلغُل التشريعات الغربية

الحديث عما يسمى بحركة الإصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع من الحديث عن حركة الإصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو أمر بالغ التشعب والتشابك، ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام إلا باختصار شديد، والاختصار يعني التركيز ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن إيراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخيط الأساسي للدراسة مع الاكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط أن مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء إمبراطورية مصرية، كما يحلو للبعض أن يقول، ولكنه كان مشروع إحياء عثماني عام. وأن حرب الشام وما تلاها لم تكن حروبًا خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروبًا أهلية شنها مع السلطان، وأنه في ١٨٣٩ شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نَزيب، وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية التي اعتبروها «نصيرة الإسلام»، وانضمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان إلى قوات إبراهيم باشا في الأناضول، ورحل أسطول الدولة إلى الإسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الآستانة.

ولكن تدخلت الدول الأوروبية، وخاصة إنكلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وأبقوا على محمد علي في مصر على التفصيل

الذي أوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وبهذا الصنيع أُبقي على السلطة الضعيفة ضعيفة، وهدأت قوة محمد علي في مصر، وسلِس قياد المضعوفين في أيدي الدول الأوروبية.

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز، وانتهت حوالى عام ١٨٨٠ بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو أربعة أعوام. في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم أو النظم، وعظُم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية، وصدرت سنة ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية وأُنشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوي الجزائية من القضاء الشرعي، وأُنشئت محكمة تجارية مختلطة. ثم اطُّرد سلخ الدعاوي المدنية من القضاء الشرعي، كما أنشئت محاكم مدنية وجنائية مختلطة.

وعلى مدى أربعين عامًا أطُّرد زحف التشريعات الغربية في نظُم الدول العثمانية، كما أطرد انحسار الشريعة الإسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الأراضي والتنظيم الجنائي، ولذا كان المعروف أن نظُم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي أو الصناعية «التحويلية»، فإن هذا النظام مع نظام الأراضي يشكل الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الإنتاجي والتبادلي في المجتمع. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية.

لقد بدأ التشريع الغربي يتسرب إلى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذلك من خلال أحكام التجارة ومجالس التجار وبعد أن انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة وعرّف عهدا سعيد ثم إسماعيل توغُّل الأجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعهم حتى في سلوكهم غير المشروع ـ نظام الامتيازات الأجنبية الذي يحسُر النظامين القانوني والقضائي المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية أو التجارية أو في سلوكهم القنصلي، فكان الأجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين أو في جرائمهم يخضعون للقضاء القنصلي.

وقد سعى المصريون أحد عشر عامًا لتحقيق أي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وأن تشكّل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الأجانب من قضاة الغلبة فيهم للأجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة، ولغاتها المستعملة: الفرنسية والإيطالية. وتطبق تقنيات أخِذت كلها عن فرنسا: المدني والتجاري البحري والعقوبات وإجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله في ١٨٧٥ إذ افتُتحت ستها المحاكم المختلطة.

ولم تمض خمسة أعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ في إنشاء القضاء الأهلي والمحاكم الأهلية. وأنشئت فعلاً في ١٨٨٣ بستة من التقنينات أُخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة، ويقال عادة إن اللجوء إلى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الإسلامية ورفضهم تقنين أحكامها.

ويبدو أن هدف تحويل مصر إلى النظام القانوني الفرنسي قد بُيِّت بليل من منتصف الستينيات بواكير عهد الخديوي إسماعيل، فقد صدر الأمر العالي الخديو بتعريب القوانين الفرنسية وترجمت فعلاً بقلم التراجمة. ثم أنشأ مدرسة سميت «مدرسة الإدارة والألسن» في تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٦٨، قام منهجها على دراسة الشريعة الإسلامية والقانون المدني للدول الأوروبية والقانون الطبيعي الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية، وقانون المرافعات المدنية والتجارية. وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات. فضلاً عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية.

ثم تأتي المرحلة التالية وهي مرحلة التقنينات في عهد الاستقلال وعند الحديث عن الاستقلال التشريعي لابد من أن يرِد الحديث عن عبد الرزّاق السنهوري.

وعشية إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة مُنْترو في ١٩٣٧. شُرِع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري

السهم المعلى في هذا الجهد الكبير، إذ أعد مسودته الأُولى وشارك بجهد كبير في اللجان التقنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد أخذ في أحكامه أقدارًا من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق إيراده لها، فكان المصدر الغالب هو القانون المقارَن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الإسلامي في إطار جِدُّ محدود. وغلَّب على ما اختير من الفقه الإسلامي ـ وهو قليل ـ ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من أحكام جِدُّ محدودة أو ما وجد له مثيل في التشريعات الغربية جرمانية أو سكسونية أو لاتينية. ثم إنه تعامل مع الفقه الإسلامي تعامله مع القانون المقارَن من حيث أنَّه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكمًا وضعيًا وانبترت صلته بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنة أو جهود فقهاء الإسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحِسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحِسبانها أيضًا استقلالاً عن «الذات» نفسها أو بالأقل استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحدًا من المكوِّنات الحالَّة في النفس الاجتماعية المعاصرة، ولا يسمح ضيق المجال بإيراد الأمثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدد القانون المدني الجديد في أول مواده مصادر القانون ورتبها حسب أولويتها وهي أن نلجأ أولاً إلى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكمًا لجأنا إلى «العُرف»، فإن لم نجد فإلى «الشريعة الإسلامية»، ثم إلى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة».

إن الاستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في ١٩٤٨، وعُمل به اعتبارًا من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٩، قد جاء متَّسقًا مع التصوير العَلماني للحركة الوطنية.

ومع انتهاء الحرب العالَمية الأُولى، ما لبث أن صُفِّيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام أتاتورك الذي استأصل كل أثر لرابط إسلامي بتركيا نظامًا ومجتمعًا، وأُجريت حركة تقنين عامة، كما أُقِرَّ نظام للأحوال الشخصية بعيد عن أحكام الشريعة الإسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة أتاتورك واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل إليها من الدولة العثمانية على أن سلطة الاحتلال الفرنسي عمِلت على تعديل التشريعات تدريجيًا في لبنان وسوريا وضيقت من مجال تطبيق «المجلة»، وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو أقل.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الإشارة إليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العالَمية الثانية، نمطان للاختيار: القوانين الغربية والشريعة الإسلامية، والحاصل أن مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر في المعاملات المدنية فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم.

والخلاصة السريعة لما آل إليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن أقطار الجزيرة العربية فحسْب يغلب على قوانينها جميعًا الأخذ من الشريعة الإسلامية.

القانون والمؤسَّسات الاجتماعية

إن النظام الإداري الدقيق الحديث في مصر، قَدْ أفقد المصريين شيئًا ثمينًا هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والإرهاق. ولو كان التنظيم الحكومي الجديد قد أفسح لهذه التكتلات لكان من ذلك أساس طيب تبني عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمدًا من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعًا من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الأوروبية في نموها.

إن الهيكل القانوني الاجتماعي كان يعرف عديدًا من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط وفقًا لتصنيفات تقوم على أساس الوحدات القَرابية والجغرافية والمهنية، لكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد أحكام الميراث تترابط مع علاقات التضامن في الأسرة الممتدة، وكذلك الأوضاع الخاصة بنفقة الأقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلاً نوع أولوية حقوقية تتمثل في الشُّفعة والارتفاقات، ثم نجد كل ذلك يترابط مع مجموعات من المبادىء والقيم السلوكية، وهكذا.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهَّل به على الحكم الأجنبي أن يسيطر على المجتمع، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة، وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة، ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد أن تعتمد عليها في إنفاذ سياساتها. فصار تحقيق أي مشروع للنهوض الوطني تُجريه دول الاستقلال الوطني، يستند في تنفيذه إلى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم أو الصحة أو تسيير المرافق أو التصنيع أو السياسات الزراعية، وجهدت دول الاستقلال الوطني في إنشاء مؤسسات محلية أو شعبية معاونة، فلم تغد أن يكون بعض من أجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

صار القانون خارجيًا تجريه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد، واغتربت السلطة عن الجمهور، فلم يعد قانونها نظامًا وأحكامًا ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الإنسانية الحية وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء

وبالترابط الإنساني، بحيث لا يكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع. وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال أحكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكَّل مراقبة تنفيذها لأجهزة مضروبة عليهما من عَلٍ، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي، إنه لا يكفي أن يُسن القانون بطريقة ديمقراطية أي بأسلوب جماعي أو نيابي، إنما يتعين أن يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم، وهنا نلحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية» (يسميها العامة في مصر مجلس عرب وتجري أحيانًا في القرى)، من قوة إلزام بين ذويها، رغم أنها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزِعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وإدراك الصواب بهذا يكون أيسر، وقوتها التنفيذية ترِد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية، وبإملاء الضغوط الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت أقل كثيرًا مما تقوم به جهات الأحكام المركزية.

القانون والأخلاق

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الأخلاق، إذ الحادث اليوم أنَّ ثمة انفصالاً بين النظام القانوني وبين النسق الأخلاقي. والأول في أسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين، وأن جزءًا من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، أن المرء يحتكم في معاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه، ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، ووهنَت العلائق بين ما هو محظور تعاملاً وقانونًا، وبين ما هو مشين سلوكًا وأخلاقًا.

إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد أخلاقية مُستنبتة، ولا تثريب بطبيعة الحال أن تتولد التزامات أخلاقية جديدة، وتُضمر أُخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخّاة أو المأمولة، وشريطة أن يجري ذلك انبثاقًا من أوضاع البيئة، ومن الوعاء الفسيح لأصول الاحتكام والشرعية التي تسود

في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتساقها، ولكن الحادث أن الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولّد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالاً بينهما في مجتمعاتنا إلى اليوم، كما يدور الصراع سجالاً بين شرعيتين. ولم يؤد هذا فقط إلى الوهن والضعف، ولم يؤد فقط إلى انفصام المجتمع وتصارع قواه بعضها مع بعضها الآخر، إنما وَلَّدَ أيضًا انفصامًا داخل الفرد نفسه، واضطرابًا بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذبًا بين الممنوع والمحرم وبين المكروه والمُشين، وبين الجائز والحلال، وبين المأمور به والمفروض، وبين هذه الأطراف المتجاذبة فما أكثر من سقط في وهاد اللاإرادية واللامبالاة، واتبع المسلك النفعي الحسّي المحض، ويبدو لي أن هذا الوضع مسؤول إلى حد بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عيانًا، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

الشريعة والجماعة السياسية

هناك صلة ارتكان بين الدين والقانون في الإسلام، وجحْد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الإسلام والشريعة، وفي إدراك حقائق التاريخ، وامتزاج الدين بالأخلاق وبالقانون هو من خصائص الفكر الإسلامي، وكما أن انتشار الإسلام أفاد باللزوم انتشار الشريعة، وانحِساره أفاد انحِسارها، فإنه بالمثل كان إقصاء الشريعة من شأنه أن يصيب الدين الإسلامي في بعض أركانه، ويُوهِن من عزيمته بوصفه مرجع الشريعة وأصل الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبها بالإسلام. وكان هذا من الأهداف الظاهرة للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

لكن ينبغي التفرقة بين الشريعة وبين الفقه. الشريعة هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسُّنة وهي وضع إلهي لا يتغير، والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أو هو التعلُّم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية

عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لابد من أن يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في إطار الدين، والتغير هنا لا يعني تغيرًا لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعني تغييرًا لدلالة الحكم مطبقًا على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدُق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدُق في تفسير أي نص قانوني؛ لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره ـ ومن الناحية الفنية البحتة ـ هو وصْل النص بالواقع، هو إدراك حكْم النص متحركًا في إطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصًا وضْعيًا)، لا تتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناه، والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحًا لدى من يذُودون عن الشريعة. فلا يُسبغون وضْعها الإلهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظروفٍ مغايرة؛ كما يتعين أن يكون واضحًا لدى من ينقد آراء قديمة في الفقه. ألا يبسط نقده على ما يمس الأصل المرجعي الثابت في القرآن والسنة، أي الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه، ثم بعد ذلك ترِد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الأشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الأسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلُّف فقهي ضربت على العقول والأمخاخ، إنما تمثَّل فيه احيانًا نوع من المقاومة السلبية لدى جَمهرة من القائمين على هذا الأمر امتناعًا عما يقسُرهم عليه السلطان أو يغريهم به. نعم هو موقف محافظ، ولكن للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر إذا جدَّت ظروف موجِبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب، ثم من نعرف في القرنين الأخيرين.

بقيت نقطة تتعلق بصلة الشريعة الإسلامية بالجماعية السياسية باعتبار أن التشريع الآخذ من الشريعة يمكن أن يكون من عوامل التوحيد

العربي. وقد ظهر ونما غالبُ الفقه الإسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الأساس الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب.

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراء التوحيد او التفضيل. منها التشريعات الآخذة عن الفقه كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السّكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق، ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن، ومنها ما مزج التشريع الإسلامي بالتشريعات الغربية كالقانون المدني العراقي.

ومن جهة أُخرى فالتشريع الإسلامي يصلح عنصرًا جامعًا بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الأكراد والبَربَر مثلاً.

نحن والتراث

يبدو لي أن أهم ما يواجه العالم العربي الإسلامي، يرِد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التي سادت حتى بدايات القرن التاسع عشر دون منازع، وبين الحضارة الغربية، التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربي السياسي والاقتصادي والعسكري منذ ذلك القرن، والتاريخ العربي الإسلامي خلال القرنين الأخيرين يرتبط بهذه المواجهة في كل جوانبه.

وعلى مدى القرن التاسع عشر، فإن المواجهة السياسية والعسكرية، قد شحَذت هِمم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، يفتشون عن مكامن القوة في الغرب ويحاولون نقلها، وعن مكامن الضعف في أنفسهم ويعملون على تلافيها، وجرى كل ذلك في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيَم، ومن الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر مذاهب وقيادات، وأن تتنوع التجارب.

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية العربية، المؤيدة بالتفوق العلمي والتنظيمي، ما اختل به ميزان التقدير في أيدي هؤلاء المفكرين والقادة، من ناحية مدى الجبر والاختيار في تحديد ما يأخذون عن الغرب، وما يَدَعُون من نُظمهم وأفكارهم وأصول حضارتهم وعقائدهم. وجاء الاقتحام العسكري والسياسي، فاضطربت تمامًا معايير الانتقاء لما يُفيد العرب والمسلمين من منجَزات الغرب، وشُلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض والتغيير، وبين الإصلاح والاستبدال

ويبدو لي في هذا السياق التاريخي العام، أن العالم العربي والإسلامي الآن يُعيد ترتيب الأوضاع ودراسة تجارب السنين الماضية، ويُعيد البحث في الصيغ الأنسب لمعالجة ما يفرضه الحاضر والمستقبل المرئي من مواجهات سياسية وحضارية، ومن لزوم السعي للنهوض، ولمعالجة هذا الانفِصام الذي يصدع المجتمع والمواطن جميعًا ويمَس كيان الجماعة.

إن السؤال الكبير الذي ينطرح الآن، يتعلق بما نأخذ وما ندَع، من الموروث والوافد، لقد انطرح هذا السؤال طوال الأعوام المائة الأخيرة، ولكن يمكنني الزعم بأن «التخيير» الذي يعرضه هذا السؤال قد اختلفت موازينه الآن، عما كانت منذ مائة عام، كنا في الماضي نقف على أرض المؤروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا ـ أو صارت كثرتنا ـ تقف على أرض الوافد أو أرضٍ خليط، ونتحدث عن «التراث» بضمير الغائب، ونتحاور فيما نستحضره منه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من «التراث»، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من «الوافد».

لم يكن لفظ «التُّراث» يرد كثيرًا على ألسنة وأقلام الكُتّاب من الأجيال السابقة علينا، ولا هو يرد كثيرًا الآن في أقوال وكتابات ذوي المورد «التُّراثي» ذلك أن أولئك وهؤلاء وهم وقوف على أرض التُّراث، لا يتساءلون عما يأخذون منه إنما يُجهدون إما في الذود عنه أو في وجوه الإصلاح له والتنقيح فيه من النظم والصيغ الوافدة، وهم في عدم

استخدام لفظ التراث، يدركون وجوه الانقطاع بين ما يقفون عنده وما وفَد وشاع من أصول وكلِّيات غريبة عنه، وهم يؤثِرون الاسم الدال على الهَوِية وما ينتمون إليه وهو «الإسلام»، يواجهون به غوائل الاجتثاث، في تلك المواجهة التاريخية الصعبة.

وفي المقابل يجري استخدام لفظ التراث، بين الجمهرة من أبناء الفكر الوافد، للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرُّر الذات عنه، ومع ابتعاده عن الهَوية، ذلك أنهم يؤثرون وضع المسألة في إطار مفاضلة بين فكر غبر وفكرٍ وفَد، وهم بين الغابر والوافد متحررون ومختارون، هم خارجون، فالتراث هنا يشير إلى الإسلام بضمير الغائب، الغائب عن المتكلم أو عن المخاطَب أو كليهما، التراث هنا لا يدل على ماضٍ موصول بالحاضر، وأفضى إليه، رغم ما يختلفان فيه لاختلاف الزمان، ولكنه يدل على الغابر المنقطع وهم وقوف على غير أرضه. هو واقع مضى، وأنت تستطلعه عسى أن تلتقط منه ما ينفع، بغير التزام ولا ارتباط.

وإذا كان هذا الفريق يرى أنه لا تلازُم بين تطبيق نظام قانوني في الماضي وبين صلاحيته للتطبيق في زمان آخر، لذا فإن هذا الفريق يَعيب على المتحاورين الحديث عن تطبيق الشريعة في الماضي كسنَد المطالبة بتطبيقها في الحاضر.

والرأي عندي أن ثمَّة أصولاً وإطارًا مرجعيًا يجب لأي إطار حضاري الحفاظ عليه، وهذه رؤية إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوِية والشعور بالانتماء لدى الجماعة، حتى إن تعددت الأديان فيها.

إن واحدًا من المشاكل الأساسية التي يُنتجها مفهوم المراحل التاريخية التي تشمل تاريخ البشرية جميعًا أنها تختصر الملامح الحضارية لكل جماعة عاشت بمفاهيم وقيَم وأسُس ولغة حضارية، هي قَوام تشكُّل الجماعة بماضيها وتاريخها وحاضرها. وهي ما يشكِّل خاصة «الأنا» لديها.

وإن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المميِّزة لكلٍّ من الشعوب يطمس ذاتية هذه الشعوب ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تفِد باعتبارها تقدمًا وعصريةً وحداثةً، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا وواقعه هو مدينتنا الفاضلة.

التراث المعاصر

وضع المسألة في تصوري، أنه في البدء كان الإسلام، عقيدة ورِباطًا سياسيًا وثقافة شاملة مستوعِبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني والنُظُم والسلوك الفردي والاجتماعي. هذه بداية لتاريخنا الحديث صحيحة من ناحية الواقع التاريخي. وهي ينبغي أن تكون المسلَّمة الأُولى والمَشْرَع الأول. ثمّة عقيدة تقتضي الانتماء، وثمة كيان حضاري انْبنى عبر السنين، وضم في رِحابته العديد من المذاهب والمدارس والنظم والقيَم، ولا يزال بأصوله وكلياته منفتحًا لجديد يصدر عنه. وهو بحسبانه كيانًا حضاريًا لجماعة ممتدة التاريخ، يشكِّل هويَّة وشعورًا بالانتماء والتجانس لهذه الجماعة، ومميزًا لها عن غيرها. ومن ثَم فهو الميزان وليس الموزون، في ما تأخذ الجماعة وما تدَع، وهو معيار الحكم والاختيار وليس المحكوم ولا المختار.

من هذا الأصل تتتابع بعض الفروع، وهي أن مجمَل هذا الكيان الحضاري يُعدل عنه في جملته؛ لأن العدول يفيد فقد الهوية، ولا يُعدل عن جزء منه أو أجزاء، إن كان ذلك يؤدي إلى خلخلة الهوية. وإن النظر في إصلاحه يكون بمادته الحضارية تطويرًا وتعديلاً وإعادة تركيب، كل ذلك ما أمكن. وإلا فلا يُعدل عن أجزاء منه إلى وافِد خارجي عنه، إلا إذا تحقق من ذلك وجه نفع للجماعة المشمولة بهذا الكيان، وبما لا يخل بالتجانس الحضاري له، وبما يُنهضهم به هذا الوافد ليشيع في كلياته ويخضع لأصوله وثوابته.

من هذا الموقف وبهذه المعايير، يمكن النظر فيما وفد إلينا من الغرب في القرنين الأخيرين، ومعالجته في هذه الوقفة التاريخية التي نتدبر فيها

تاريخنا القريب، بما أفصح من تجارب النهوض والانتكاس. لقد وفدت إلينا نظُم الغرب وفكَره وقيَمه باسم المعاصرة، وترادفت مع العصرية. وقامت بها تحت هذا الاسم علاقة التّنافي بينها وبين الموروث الحضاري القائم، الذي ترادف، بحكم اللزوم في هذا التصور، مع الرجعية والتخلف. وما يتعين الحذر منه بداءة، هو هذا الترادف والتلازم، بين الوافد والعصري، وبين الموروث والرجْعي.

من جهة أُخرى، فإن الوفود الفكري والتنظيمي قد تواكب مع الوفود السياسي العسكري والاقتصادي، وما لم يفِد اختيارًا وفَد جبرًا، وبصرف النظر عن التفاصيل، وعن النافع وغير النافع، فقد آلت الأوضاع جملة، إلى نوع من الازدواج والانفصام، شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية. الفكر الديني قام بجواره الفكر العَلماني، والتعليم الديني قام بجواره التعليم الآخذ من الغرب، والنظام القانوني الآخذ من الشريعة، قام بجواره وعلى حسابه النظام الآخذ من فرنسا، ونظام الحكم الفردي قام بجواره وبغير مساس به النظام النيابي، والنظم التقليدية في الإدارة قامت الإدارة الحديثة بجوارها، والإنتاج الفردي والعائلي قام إلى جواره نظام الشركات وشركات المساهمة، وهكذا في الأحياء السكنية والمساكن والملابس والمآكل، هذه الملاحظة لا يقوم بها عصر مخالف للعصر الأوروبي، وإن واكبَه، ولكن يقوم بها عصران مختلفان في مجتمع واحد. وبها يختل النسق الاجتماعي وتتضارب معايير الاحتكام والشرعية. وبهذه الملاحظة تتأكد الأسئلة الثلاثة السابقة، ما أحرانا أن نستبدل بلفظ «العصر» الذي يفيد الزمن وحده، لفظ «الظّرف» الذي يتسع للزمان والمكان.

هذه النقاط السابقة، لم أقصد أن أجحَد بها أهمية أخذ ما نراه صالحًا من فكر الغرب ونظُمه، ولكني قصدت فحسب فك التلازم بينه وبين العصرية، كما قصدت أن أشير إلى أن أبين وجوه التحدي التي تواجه عالمنا، بحيث يلزم فيما نختار أن نقيس صلاحه في إطار هذه التحديات، وفي إطار النسق الحضاري العام، لنكون على بصيرة من حسْن إعماله، ولئلا ننوي منه شيئًا، ويسوقه الواقع مساقًا آخر. وما يتعين ملاحظته أن

فكرة جمود «التراث» عن التلاؤم مع الواقع المُعاش، تُماثلها وقد تزيد فكرة جمود «الوافد» عن التلاؤم معه، وإذا كان الأمر يقتضي تجديدًا واجتهادًا هنا فهو يقتضي ما يساويه في الجانب الآخر، تجديدًا واجتهادًا واختيارًا أيضًا. وإذا نُسب التقصير إلى رجال «التراث»، فهو منسوب إلى رجال العلوم الاجتماعية سواء بسواء.

* * *

٩ ـــ التحيّز في دراسات المرأة

بحث مستخلَص من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل

أ. هبة رؤوف

(١)

تقوم النظرية الاجتماعية المعاصرة على مبادئ وقواعد تنبع من الإطار المعرفي الغربي، وهي المبادئ والقواعد التي نادرًا ما تخضع للنقد والمراجعة، مما يجعل هذه النظرية قاصرة على الخبرة التاريخية والتقاليد الأكاديمية والبحْثية لجماعة معينة برغم ادّعائها عالَميتها وصلاحيتها لتفسير المظاهر الإنسانية والاجتماعية.

ويتسم النموذج السائد في النظرية الاجتماعية المعاصرة بسِمَتين رئيسيتين:

١ ـ **المنطقية الوضعية**: حيث تستبعد الوحي كمصدر للمعرفة.

٢ ـ **العلمية الامبريقية**: حيث تُستبعد القيَم ويصبح الواقع مجالَ بحثٍ ومرجِعية في آن واحد.

وقد أدى ذلك إلى نفي صفة العلمية عن أي معرفة تستند للوحي أو تقوم بتقويم الواقع في ضوء مثالية معينة، وسيادة النسبة.

ويُعد «الصراع» هو المحور الذي يدور حوله هذا النموذج، وهو ما يظهر على سبيل المثال في منهج التحليل النفسي في علم النفس، وفكرة الندرة والتنافس في علم الاقتصاد، ونظرية القوة في علم السياسة،

حيث الهدف في النهاية هو السيطرة الكاملة والهيمنة على كل الظواهر وليس مجرد التطور والتقدم.

وإذا كان البعض يرى أن «نظرية التطور» كما صاغها داروين قد أثرت في تطور الفكر الغربي في القرن التاسع عشر وما بعده، فإن التحليل الدقيق يبين أن «الصراع» كان الفكرة المحورية الكامنة في النموذج والتي لم تكن نظرية التطور سوى إحدى تجلياتها.

وقد أدى «الصراع» إلى اصطباغ الإشكاليات الرئيسية في العلم الغربي بالصِّبغة الثنائية، فظهرت إشكالية الواقع والمثال، والعلم والدين، العام والخاص. وهي إشكاليات تفترض التناقض بين الجانبين.

إن العلم الاجتماعي الغربي يمر الآن بأزمة هي في الواقع أزمة مشروع التنوير بافتراضاته الأساسية عن العقلانية وقدرة الإنسان اللامحدودة وفكرة التقدم والموقف من الغيب، وإذا كانت الجهود المختلفة لتصحيح المسِيرة قد نبعت من الغرب ذاته في شكل مدارس نقدية ومذاهب تجديدية، فإن هذه المحاولات ظلت في النهاية أسيرة الإطار المعرفي الغربي ومسلَّماته الأساسية، لذا فإن مراجعة الإطار المعرفي وفلسفة العلم تعَد أحد أهم مداخل تطوير وتقويم النظرية الاجتماعية المعاصرة، وهو المدخل الذي يكشف تأسُّس العقلانية الغربية على السببية الصَّلبة وتهْميش دور القيَم، واستبعاد الوحي كمصدر للمعرفة مما أدى في النهاية إلى العدَمية في شتى المجالات.

ويمثل النموذج المعرفي التوحيدي بديلاً صالحًا وأساسًا ملائمًا لتقديم رؤية نقدية تقويمية لمنهاجية العلم الاجتماعي بهدف تجاوزه تلك الأزمة، فالتوحيد في الرؤية الإسلامية ليس مجرد فلسفة عقيدة، لكنه كذلك المفهوم المحْوري الناظم للمفاهيم الكلية الإسلامية كالاستخلاف والعِمارة والأمانة والتسخير والسُّنن وغيرها، وهو الذي يحقق في النموذج المعرفي الإسلامي تجاوز الثنائيات واستكمال المعرفة العقلية بالوحي، حيث يمثل الوحي أداة توجيه وإرشاد الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ لعباده وأساسًا

لربط عالَم الشهادة بعالَم الغيب واستكمال أدوات الفهم للظواهر الإنسانية والاجتماعية. فالعلم فريضة شرعية ورحمة إلهية وليس مجالاً لصراع الإنسان مع ربه كما في أسطورة «پُروميثيّس» الإغريقية التي تمثل مثالاً لمحاولة الإنسان الاستيلاء على العلم من إله يحجُبه عن البشر، وهي الأسطورة التي تمثِّل وغيرها من الأساطير الإغريقية التراث التاريخي للغرب المعاصر.

إن تطوير العلوم الاجتماعية الغربية وتجاوزها وأزمتها يستلزم المقابلة والمقارنة بين الأُطُر المعرفية المختلفة من أجل تغيير التقاليد البحثية السائدة وتحقُّق مشاركة الثقافات والخبرات التاريخية المختلفة في صياغة علم اجتماعي أكثر صلاحية لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية، والنموذج المعرفي التوحيدي يكتسب أهميةً في هذا السياق من كونه نموذجًا يتضمن عناصر مطلقة تستند إلى الوحي من ناحية، ولكونه يمتلك خبرة تاريخية صالحة من ناحية أُخرى، وعلاقته بالنموذج الوضعي السائد يجب أن تكون علاقة «دفْع» لا علاقة «صراع» انطلاقًا من رسالية الإسلام وطبيعة الاستِخلاف كقيمة حاكمة في هذا النموذج.

وتتعدد المستويات التي يمكن لهذا النموذج الإسهام فيها.

ـ فهناك مستوى المسلَّمات والمنطلَقات بإضافة عنصر الوحي لمصادر المعرفة.

ـ وهناك مستوى المنهج من خلال تجاوز الثُّنائيات وربط المجالات العلمية المختلفة بعضها ببعض.

ـ وهناك مستوى التحليل حيث يمكن إعادة تعريف بعض الظواهر وإعادة صياغة المقاييس والمؤشرات المستَخدَمة في تحليل الظواهر الاجتماعية.

ـ ومستوى الغايات والمقاصد بتحديد رسالة العلم وهدفه والتركيز على تقويمه للواقع ونفعه للناس.

ويُعد مجال دراسات المرأة أحد المجالات الجديدة في العلوم

الاجتماعية، وتمثل دراسته وتقويمه في ضوء الرؤية الإسلامية ضرورة لازمة نظرًا لسيادة المرجعية الوضعية على تحليله للعلاقة بين الرجل والمرأة ووضع المرأة في المجتمع، وارتباط ذلك بالفهم الاستشراقي عند دراسة وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص.

ويستهدف هذا «المقال»، اختبار الاقترابات السائدة وقدرتها على تفسير واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية، وهو إطار يحتاج مزيدًا من التطوير والبلورة ويُفيد في تطوير الرؤية النقدية في العلوم الاجتماعية بشكل عام، كما يتم كذلك تفكيك مجال دراسات المرأة واختبار الفرْضِيات الأوّلية السائدة وبيان التحيزات المختلفة بهدف تكريس الوعي بها عند التعامل مع الأدبيات الغربية.

(٢)

أولاً: حداثة القضية موضع النظر في هذه الطائفة من الدراسات، ونقصد بها الدراسات التي تتمحور حول المرأة والمسألة النِّسوية وفقْه (الذكورة والتأنيث) الذي يجعلها كلها هذه وتلك قضية العصر ووليدته ومن أعراضه معًا، فطرْح موضوع «المرأة في الإسلام» في الدراسات التنموية أو السياسية أو الحضارية المعاصرة هو فرع من إشكالية المرأة في الوعي المعاصر بما جلبته المعاصَرة من إشكاليات في الواقع التاريخي العالمي وليس فقط في واقع المُدْركات النظرية.

وهذا من شأنه أن يجعل قضية المرأة في الإسلام، والمرأة المسلمة في الواقع الاجتماعي والتاريخي المعاصر قضية طارئة أكثر منها قضية أصيلة وإن كان ذلك لا يعني أن هناك أبعادًا وظلالاً للموضوع ناجمة عن واقع التَّردِّي الحضاري في المحيط الإسلامي الاجتماعي ذاته، كذلك ومن شأن هذا التركيب والتعقيد في طبيعة الموضوع أن نعي خصوصيات الطرح لهذا الموضوع على النحو الذي كثيرًا ما يفُوت على الدراسات السائدة: ومَفاد ذلك باختصار أنه من الضروري التمييز بين مستويين أو إطارين على وجه التحديد من المستويات أو الأطر التي تُطرح فيها قضية المرأة وملحقاتها،

ولكل مستوى بيئته الخطابية المتكاملة ولغته ورموزه وأطرافه ودوائره وأهدافه.

ثانيًا: تعقُّد قضية التداخل والتشابك بين الأبعاد النظرية والعملية للموضوع، فالمرأة في الدراسات موضع البحث ليست قضية بحث نظري فكري أو مجرّد بقدر ما هي قضية حيوية عملية وحركية وسياسية؛ بل إنه لا يخفي أن في العالم الإسلامي أضحت المرأة ومُلحقاتها من مؤسسات اجتماعية تشريعية وثقافية ومعرفية حلبة اصطراع حضاري ومَحك الاختبار الجدي لعالَمية المشروع العَلماني التغريبي. أما في الغرب ذاته فإن قضية المرأة هناك بتوابعها وملحقاتها أضحت العنوان ومشعَر القضية الاجتماعية جملة، وهي القضية التي تشكل بدورها محك اختبار صلاحية أو صحة ونفاذ هذا المشروع في عِقر داره، وتُلقي بظلالها على حقل دراسات المرأة وتكسبه حيوية خاصة في نفس الوقت الذي يكثف من غموضها حينًا وصلاحيتها حينًا آخر، بل وتعقيدها جملة كحقل أكاديمي ومعرفي متخصص تتقاطع عنده إشكاليات الوعي والواقع المعاصر.

ثالثًا: بالإضافة إلى التقاطعات الحضارية والاجتماعية التي تحدد مناخ دراسات المرأة في العالم الإسلامي خاصة وإشكالية المرأة عصريًا عامة، فإنه ينبغي الإشارة إلى خصوصية طرح قضية المرأة في العالم الإسلامي المعاصر من حيث كونها قضية تحوي أبعادًا دخيلة إلى جانب أبعاد أصيلة، حيث أن القضية أولَ ما طرحت قد طرحت في إطار الصدمة الحضارية التي تعرَّض لها الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي في لقائه مع الغرب الحديث، أما البعد الآخر لقضية المرأة في العالم المعاصر فهو يرتبط بالأزمة (وليس فقط بالصدمة) أزمة التردِّي الحضاري في الواقع الإسلامي وبمخاض النهضة والتجديد الذي تمر به الأمة.

إن إشكالية الكثير من الدراسات السائدة في مجالها لا ترجع إلى قصورٍ في المادة المُتاحة، أو إلى مجرد انحياز في توجُّه الباحث سواء في مرحلة تجميع مادته البحثية أو في مرحلة التحليل والتأويل لدلالاتها، وإنما ترجع إلى بنية المنظومة المعرفية العلمية التي تصاغ ضمنها المادة البحثية

شكلاً وموضوعًا ومنهجًا ومضمونًا وهذا ما نعرض له بوصفه بالمنظومة البنيوية للبحث وبالمنظومة المعرفية السائدة.

إن القصور الذي يصيب منظومة البحث في الدراسات الغربية للمرأة في الإسلام قصور مركّب على النحو التالي:

(أ) فالخلل مطروح على مستوى المنظومة العلمية الأساسية التي تتحكم في فروع أو قطاعات العلوم الاجتماعية على اختلافها، وهو ما يمكن أن نشير إليه بالتحيز البنيوي الذي ينجُم عن منظومة العلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها.

(ب) ثم هناك تحيز ينجم عن طبيعة التراث الاستشراقي والذي يتخلل الدراسات الإسلامية على اختلافها بما فيها الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدراسات السياسية والتنموية، وهي جميعها محاضن ومداخل لدراسة المرأة في الإسلام ونقد أوضاع المرأة المسلمة في العالم المعاصر.

(ج) إضافة إلى التحيز الذي ينجُم عن حقل التخصص والحقل الاستشراقي هناك كذلك ما يمكن أن نطلق عليه التحيز الحضاري الذي يرتبط بواقع هيمنة النموذج الغربي على الساحة الدولية/ العالَمية المعاصرة بكل ما يحمله هذا النموذج من أبعاد استيعابية اصطراعية معرفية وفكرية وسياسية واقتصادية وإعلامية... الخ.

(د) والتحيز الحضاري يتبعه ويدعمه ما يمكن أن نطلق عليه التحيز الأيديولوجي أو السياسي وهو وإن صادف هوىً في نفس الباحث، إلا أنه كذلك تحيز يتجاوز شخص الباحث إلى طبيعة وبنية ومصالح الهيئة البحثية أو الإطار التأسيسي الذي تتم فيه هذه الدراسات المعْنية بتقصي واقع ومثالية المرأة في المجتمعات موضع الدرس.

(هـ) كل ذلك وينبغي تخصيص نوعية من التحيز الذي تستقل به دراسات المرأة والذي يرجع إلى تحيز نوعي داخل جملة التحيزات السابقة ألا وهو التحيز الناجم عن المنظور النسوي الغربي المعاصر والأمريكي منه بوجه خاص، وهو وإن كان يتّسق في بعض جوانبه مع سِمات مشتركة يستقيها

من النوعيات التي سبقها، إلا أنه يحمل شحنة إضافية من التحيزات التي من شأنها إحداث المزيد من الجدية والتدبيج الأيديولوجي في هذا المجال.

تلك هي باختصار جملة من التحيزات المتداخلة والمتشعبة التي تجتمع بنسَب وأقدار متفاوتة لتشكل بنية الإطار المعرفي التحليلي.

(٣)

إذ كان التحيز في الدراسات النسوية سائدًا على مستوى الإطار المعرفي العام، فإن مستوى المنهاجية ومستوى التحليل لا يخلو من مظاهر للتحيز عند دراسة وضع المرأة في العالم الإسلامي بشكل أكثر تحديدًا، ويلاحظ الباحث على المنهاجية ثلاثة مظاهر للتحيز:

أولًا: الخلط بين الإسلام والتقاليد:

فمن الصحيح أن الإسلام يُفهم ويُمارس في سياق ثقافة وتقاليد اجتماعية، لكن التمييز بين الأعراف والتقاليد التي تحكم الممارسة الإسلامية من ناحية ودين الإسلام ذاته من ناحية أُخرى كمصدر نقي متجدد للعقيدة والسلوك بشكل يتجاوز الزمان والمكان هي تفرقة في غاية الأهمية وغيابها يؤدي لقصورٍ في تفسير الواقع الإسلامي.

ثانيًا: استبعاد إمكانات الإسلام في التغيير:

فالجانب الذي يتم التركيز عليه هو أثر التقاليد الإسلامية على وضع المرأة الحالي، ولا يطرح الإسلام كمشروع يمكنه تحسين وضع المرأة في المستقبل، أي الإسلام كأداة للتغيير وليس كمسبب للجمود.

ثالثًا: التبسيط المخِل لعملية التنشئة في المجتمعات الإسلامية، فكثير من الدراسات تلقي بمسؤولية تدني وضع المرأة على التقاليد التربوية وترى في عملية التحديث في جوانبها المختلفة وسيلة لتحقيق حريتها ومكانتها، أو هو تبسيط مُخِل للعملية التربوية وعملية التنشئة التي تحوي أبعادًا معقدة ومتشابكة في المجتمع الإسلامي، فالأُسرة على سبيل المثال تلعب دورًا هامًا وتتحمل مسؤوليات عديدة خاصة في مراحل السقوط الحضاري، وهو

بُعْد يصعب على النموذج التحليلي المتحيز ضد الأُسرة بالأساس فهمه والتعامل مع إمكاناته وإنمائه في التغيير. آما على المستوى التحليلي فهناك العديد من المسلّمات والمقولات السائدة، أبرزها:

١ ـ إن المرأة في المجتمع الإسلامي مقهورة، وأن الإسلام أبْرزُ مسببات هذا الوضع.

٢ ـ إن الإسلام دين يقوم على التفرقة بين الجنسين ويضطهد المرأة.

٣ ـ إن الحجاب والفصل بين الجنسين رموز ومؤشرات لخضوع المرأة.

٤ ـ إن المملكة العربية السعودية هي النموذج أو النمَط المتاح للدولة الإسلامية.

٥ ـ إن تحرير المرأة وفق المفهوم الغربي والمعايير الغربية هو هدف النساء في العالم الإسلامي.

٦ ـ إن التحديث على النمط الغربي هو وسيلة تحقيق هذا الهدف، وتحسُّن وضع المرأة مرتبط بمستوى التحديث ارتباطًا طرديًا.

٧ ـ إن النظُم التي تبنت التحديث على النمط الغربي كتركيا أتاتورك وتونس بورقيبة وإيران الشاه هي النظم التي حققت فيها المرأة مكاسب نسبية (بصرف النظر عن الممارسات التعسُّفية التي صاحبت فرض النمط الغربي فرضًا خاصة في مجال المرأة).

٨ ـ إن تحسن وضع المرأة في المجتمع قرين بعملها خارج المنزل بمقابل مادي (بصرف النظر عن أي تكاليف اجتماعية ونفسية).

٩ ـ إن تزايد معدلات الالتزام بالإسلام، جماهيريًا وحركيًا، في الدول الإسلامية يهدد مكاسب المرأة.

١٠ ـ إن هناك تعارضًا لازمًا في مجال الحديث عن حقوق المرأة بين النساء والإسلاميين، مع ملاحظة الدلالات السلبية عند الحديث عن الفريق الأخير، ويلاحَظ على جملة التحيزات وجود تحيز خفي كامن أشمل وراءها

هو التحيز ضد الدين والتقاليد في العلوم الاجتماعية الغربية، باعتبارها عناصر جمود وهو التحيز المستمَد من التحيز السائد بشكل واضح في علوم الاجتماع والانثربولوجيا.

(٤)

ما البديل إذن؟.

وكيف يمكن تجاوز هذه التحيزات السائدة في تناول قضايا المرأة بشكل خاص، وفي النظرية الاجتماعية بشكل أكثر عمومية؟.

هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث المسلم، وهو سؤال مشروع بالنظر للمناخ السائد في العلوم الاجتماعية الآن.

فهناك حديث عن الخصوصية الثقافية ونقد حاد لفكرة عالَمية العلوم الاجتماعية التي سادت من قبل واعتراف بأزمة النموذج المادي الوضعي وضعف قدرته التفسيرية، وهو ما يعني وجود فرصة متاحة بل حاجة ماسة لمساهمة الفكر الإسلامي المعاصر في حل هذه الأزمة على مستويين: مستوى العلاقة بين الخصوصية والعالَمية أو العلاقة بين النسبي والمطلَق.

ـ وهو يكتسب شرعية من الحقائق التاريخية والحضارية التي أثبتت قدرة الإسلام في خبرته التاريخية على صياغة ثقافة جامعة توحِّد، مع احترامها للخصوصيات الثقافية والحضارية، وهي الخبرة التي يمكن إعادة بنائها وبلورة امتداد لها خاصة في مجال العلاقة بين الرجل والمرأة ومسؤولية المرأة في المجتمع.

ـ وهو يكتسب شرعية في ظل مشروع الاستقلال الحضاري وفك الارتباط ونبذ التبعية المطروحة على ساحة العالم الثالث والعالم الإسلامي، وهو المشروع الذي يحتاج في البداية لتحليل ظروف وأسباب التبعية الاقتصادية، والتي فرضت أشكالاً وأنماطًا للعلاقات الاجتماعية في حاجة للمراجعة والتقويم خاصة في مجال حرية المرأة وعلاقة المرأة بالرجل.

ـ وهو يكتسب شرعية من الاتجاه المتزايد لدمج العلوم الاجتماعية

بهدف تقديم رؤية أكثر وضوحًا للظواهر الاجتماعية والإنسانية، وهي المحاولة التي لا يُتوقع لها النجاح إذا ظلت تستبعد وحدات ومؤسسات اجتماعية من تحليلها وتوصيفها للتحديث مثل الأسرة والقبيلة، وإذا ظلت تعتبر الدين موضوعًا للدراسة وليس منطلَقًا «للموضة» وهو الاستبعاد الذي يُلقي بظلاله على دراسة واقع المرأة ومستقبلها في العالم الإسلامي وهذا يعني ببساطة الحاجة إلى إطار معرفي ومرجعي تجديدي.

في العلوم الاجتماعية يقوم على تعديل الإطار القائم وإدخال عناصر جديـدة أُهملت من قبل.

ولعل الأسئلة الجوهرية التي يجب الانطلاق منها لتقويم الدراسات النسائية وصياغة تصور ورؤية إسلامية لوضع المرأة في العالم الإسلامي هي:

أولاً: كيف يتم تعريف دور المرأة في المجتمعات الإسلامية، وما المقصود بالمجتمعات الإسلامية؟ وهل هناك تجانس بين هذه المجتمعات؟ وهل هناك آفاق لمحاولة تقديمنا فهم مختلف للقضية؟ وما هي أهمية إثارة وضع المرأة كقضية في المجتمعات الإسلامية اليوم؟.

ثانيا: إلى أي مدى يمكن تمييز المتغيرات التي تحدد وضع المرأة ودورها في مجتمع ما؟.

وإلى أي مدىً يمكن تصور وجود اختلاف في فهمنا لوضع المرأة في المجتمعات الإسلامية عنه في المجتمعات غير الإسلامية؟.

ثالثًا: ما هي المحاذير التي يجب مراعاتها عند تناول قضية المرأة خاصة في المجتمعات الإسلامية؟.

وما هو مدى صلاحية الاقترابات السائدة لفهم وضع المرأة ودورها في المجتمعات الإسلامية؟.

إن دراسة أوضاع المرأة بشكل عام (حقل الدراسات النسائية)، وقضايا المرأة في العالم الإسلامي بشكل خاص، في حاجة إلى إعادة ترتيب

للعناصر وإعادة تعريف للمفاهيم والمنطَلقات وإعادة بناء للمصْفوفة البحثية السائدة كي يمكن الاستفادة من الرؤية والخبرة الحضارية الإسلامية.

ويُفيد النموذج المعرفي الإسلامي في وضع المسألة في سياقها الصحيح بمستوياته المختلفة، فيمكنه الإسهام على ثلاثة مستويات للسياق:

١ ـ **السياق المعرفي** للمسألة؛ بتحديد رؤية الإسلام للإنسان، رجلاً كان أم امرأة ووظيفة المرأة في ظل مفاهيم العبودية لله والاستخلاف والعمارة للإنسان، والعلاقة بين الجنسين وطبيعتها، وطبيعة الظلم والقهر في سياقه الأوسع ودلالات «التحرير» وآفاقه ومستوياته، وتحديد الثابت والمتغير في مسائل الفرد والمجتمع والأخلاق والتطور.

٢ ـ **السياق التاريخي**: بالانتقال بالدراسات من التمركز حول الخبرة الغربية وتعميمها وإضفاء حق العمومية عليها إلى دراسة وتحليل ما هو عام فعلاً في قضية المرأة وما يتجاوز خصوصية الثقافة على عموم وضع المرأة وأحوالها والتحدِّيات التي تواجهها، والخروج بالتناول من أسر المشروع العَلماني المادي الذي يستند في تعميم خبرته وفرضها على التحليل الأكاديمي إلى قوته السياسية والاقتصادية والاتصالية في هذه المرحلة التاريخية.

٣ ـ **السياق التحليلي**: حيث يُسهم النموذج المعرفي التوحيدي في إعادة تعريف وتحديد وحدات التحليل في هذه القضية والانتقال من اعتبار «المرأة» هي وحدة التحليل إلى دراسة المرأة في سياق وحدات تحليل أساسية أُخرى هي الأُسرة ثم الجماعة ثم الأُمّة والتفاعلات المختلفة التي تتم بين هذه الوحدات وتفرعاتها المختلفة ووضع المرأة ومشكلاتها وآفاق تغيير ظروفها لتتوافق مع تغيير أشمل لعودة كل هذه الوحدات إلى الالتزام بالمثالية الإسلامية.

إن وقوفنا على محاذير المنظومة المعرفية الفكرية الحديثة بسلبياتها عامة وبقصورها عن استيعاب واقع الظاهرة موضع النظر في المحيط الإسلامي خاصة من شأنه أن يدفعنا إلى البحث عن أرضية بديلة كفيلة بتجاوز بعض

مثالب المنظومة السائدة في دراسات المرأة عامة - والمرأة في العالم الإسلامي خاصة، ومن شأن المحيط الإسلامي أن يولِّد بدوره منظورًا خاصًّا به، دون أن يكون ذلك المنظور مقتصرًا عليه... وذلك بفعل تقاطع الواقع الاجتماعي التاريخي، وبفعل عمومية المطلق المرجعي الإسلامي بحكم أنه يتجاوز محدودية الزمان والمكان نظرًا لأصله وحيًا منزلاً وذِكرًا محفوظًا بلسان عربي مبين يخاطب الناس كافة قدْر زمانها وعقولها وحاجياتها برسالة الهدى والحق.

* * *

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً : سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل ، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ ، ١٩٩٢م)
- الوجيز في إسلامية المعرفة ، المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م) أعيد طبعه في المغرب والأردن والجزائر .
- نحو نظام نقدي عادل ، للدكتور محمد عمر شابرا ، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر ، وراجعه الدكتور رفيق المصري ، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام (١٤١٠هـ ، ١٩٩٠م) الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- نحو علم الإنسان الإسلامي ، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .
- منظمة المؤتمر الإسلامي ، للدكتور عبد الله الأحسن ، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز ، الرياض ، (١٤١٠هـ-١٩٩١م) .
- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل ، للشيخ محمد الغزالي ، الطبعة الثانية ، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ-١٩٩١م) .
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ-١٩٩٤م).
- إصلاح الفكر الإسلامي ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر ، أبحاث الندوة المشتركة بين مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات ، بجامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- الإسلام والتحدي الاقتصادي ، للدكتور محمد عمر شابرا (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة ، ط ١ ، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) .
- حكمة الإسلام في تحريم الخمر ، مالك البدري ط١ ، (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .
- المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية ، عفاف إبراهيم الدباغ .
- بحوث المؤتمر التربوي نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة ، فتحي حسن ملكاوي .
- مقدمات الاستتباع ، غريغوار منصور مرشو ، ط١ ، (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .
- أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد ، ماجد عرسان الكيلاني (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الوجود ، د. طه جابر العلواني ، ط١ ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية ، مؤتمر .

ثانياً : سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة ، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .

- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، للدكتور يوسف القرضاوي (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، (١٤٠٨هـ،١٩٨٨م) .

ثالثاً : سلسلة قضايا الفكر الإسلامي :

- حجية السنة ، للشيخ عبد الغني عبد الخالق ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- أدب الاختلاف في الإسلام ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) (١٤١٣هـ،١٩٩٢م).
- الإسلام والتنمية الاجتماعية ، للدكتور محسن عبد الحميد ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط ، للدكتور يوسف القرضاوي ، الطبعة الخامسة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ، للأستاذ عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- حول تشكيل العقل المسلم ، للدكتور عماد الدين خليل ، الطبعة الخامسة (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- مشكلتان وقراءة فيهما ، للأستاذ طارق البشري والدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ،١٩٩٣م).
- حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي ، للأستاذ راشد الغنوشي ، الطبعة الثالثة ، منقحة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- كيف نتعامل مع القرآن ، محمد الغزالي الطبعة الأولى (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩٢م) .
- تجديد الفكر الإسلامي ، محسن عبد الحميد (١٤١٦هـ ١٩٩٦م) .
- العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية ، لؤي صافي ، طبعة أولى (١٤١٦هـ،١٩٩٦م) .
- الأمة القطب ، منى أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ،١٩٩٦م) .
- الخدمة الاجتماعية في الإسلام ، مؤتمر .
- قراءات في الفنون الإسلامية ، أسامة القفاش .
- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مستخلصات أفكار وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة .

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية :

- أزمة العقل المسلم ، للدكتور عبدالحميد أبو سليمان ، الطبعة الثالثة (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي .

الجزء الأول : المعرفة والمنهجية (١٤١١هـ،١٩٩٢م) .

- الجزء الثاني : منهجية العلوم الإسلامية ، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م) .
- الجزء الثالث : منهجية العلوم التربوية والنفسية (١٤١٣هـ،١٩٩٢م) .
- مجلد الأعمال الكاملة (١٤١٥هـ،١٩٩٥م) .
- معالم المنهج الإسلامي ، للدكتور محمد عمارة ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ،١٩٩١م) .
- في المنهج الإسلامي ، البحث الأصلي مع المناقشات والتعقيبات ، الدكتور محمد عمارة ، (١٤١١هـ،١٩٩١م) .
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ،١٩٩٣م) .

- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ، للدكتور عبدالعليم عبد الرحمن خضر ، الطبعة الثانية (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- في مصادر التراث السياسي الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل ، للأستاذ نصر محمد عارف (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- بحوث ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ، تقارير وبحوث .
- ظاهرية ابن حزم الأندلسي ، أنور خالد الزعبي .
- قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية ، تحرير نصر عارف ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات ، منى عبد المنعم أبو الفضل ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- النص القرآني من الجملة إلى العالم ، وليد منير ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م) .
- نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي ، هاني عطيه ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م) .

خامساً : سلسلة أبحاث علمية :

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية ، للدكتور مالك بدري ، الطبعة الثالثة ، (منقحة) (١٤١٣هـ-١٩٩٣م) .
- العلم والإيمان : مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية ، للدكتور إبراهيم أحمد عمر ، الطبعة الثانية (منقحة) (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- روح الحضارة الإسلامية ، للشيخ محمد الفاضل بن عاشور ، ضبطها وقدم لها عمر عبيد حسنة ، الطبعة الثانية، (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ، للدكتور عبد المجيد النجار ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- حاكمية القرآن ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- وعلم آدم الأسماء كلها ، الدكتور محمود الدمرداش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- التعددية ، أصول ومراجعات بين الإستتباع والإبداع ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- المنطق والموازين القرآنية ، محمد مهران ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

سادساً : سلسلة المحاضرات :

- الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج ، للدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .

- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة ، الدكتور طه جابر العلواني ، الطبعة الثانية ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
- دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية، أسباب الفشل ومقومات النجاح ، للدكتور طه جابر العلواني .

سابعاً : سلسلة رسائل إسلامية المعرفة :

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية ، للدكتور طه جابر العلواني (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ، للأستاذ محمد المبارك (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- الأسس الإسلامية للعلم ، للدكتور محمد معين صديقي ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- صياغة العلوم الإجتماعية صياغة إسلامية ، للدكتور إسماعيل الفاروقي ، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م) .
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، للدكتور زغلول راغب النجار ، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) .

ثامناً : سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، للأستاذ أحمد الريسوني (١٤١٢هـ-١٩٩٠م) الطبعة الثالثة ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- الخطاب العربي المعاصر ، قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة ، للأستاذ فادي إسماعيل . الطبعة الثالثة، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م) .
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ، للأستاذ محمد محمد إمزيان (١٤١٢هـ-١٩٩١م) .
- المقاصد العامة للشريعة ، للدكتور يوسف العالم ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- نظريات التنمية السياسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي ، للأستاذ نصر محمد عارف ، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- القرآن والنظر العقلي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، للدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، للدكتور راجح الكردي (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) .
- الزكاة : الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي ، للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور ، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي : دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر . للدكتور سليمان الخطيب ، (١٤١٣هـ-١٩٩٣م) .
- الأمثال في القرآن الكريم ، للدكتور محمد جابر الفياض ، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- الأمثال في الحديث الشريف ، للدكتور محمد جابر الفياض (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) .
- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية ، للأستاذ إبراهيم العقيلي ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، للأستاذ إسماعيل الحسني (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية : رؤية معرفية ، للأستاذ هشام جعفر (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي .. (في جزأين) للدكتور أحمد محمد جاد عبد الرزاق (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- المرأة والعمل السياسي : رؤية إسلامية ، للأستاذة هبة رؤوف عزت (١٤١٦هـ-١٩٩٥م) .
- منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية ، الطيب برغوث ، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م) .

- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، الدكتور التيجاني عبد القادر محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ-١٩٩٥م).
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار ، الدكتور أحمد العماري ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م).
- الاستشراق في السيرة النبوية ، للدكتور عبد الله محمد الأمين النعيم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .
- فقه الأولويات ، للدكتور محمد الوكيلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٦هـ-١٩٩٧م) .
- التقسيم الإسلامي للمعمورة ، للدكتور محي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، للدكتور السيد عمر ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها ، للدكتور محمد هيشور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية ، منتصر مجاهد ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- منهج البحث عند الكندي ، للدكتورة فاطمة إسماعيل .
- النظرية السياسية من منظور إسلامي ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح .
- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث ، للدكتور محيي الدين محمد قاسم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م) .
- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، للدكتور فوزي خليل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

تاسعاً : سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادي لآيات القرآن الكريم ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م).
- الفكر التربوي الإسلامي ، للأستاذ محيي الدين عطية ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- قائمة مختارة : حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة ، للأستاذ محيي الدين عطية ، (١٤١٣هـ-١٩٩٢م).
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ، للدكتور نزيه حماد ، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .
- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن ، للدكتور عبد الرحمن صالح عبد الله ، (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية ، للدكتور عبد الرحمن النقيب، (١٤١٤هـ-١٩٩٣م) .
- الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي الشريف ورجاله ، إشراف الدكتور همام عبدالرحمن سعيد ، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) .
- دليل مؤتمرات وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

عاشراً : سلسلة تيسير التراث :

- كتاب العلم للإمام النسائي ، دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- علم النفس في التراث الإسلامي (ثلاثة أجزاء) ، للدكتور محمد عثمان نجاتي ، والدكتور عبد الحليم محمود السيد، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- المدخل ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

حادي عشر : سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير :

- هكذا ظهر جيل صلاح الدين .. وهكذا عادت القدس ، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري ، للدكتور عبد المجيد النجار ، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .

ثاني عشر : سلسلة المفاهيم والمصطلحات :

- الحضارة ، الثقافة ، المدنية " دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم "، للدكتور نصر محمد عارف ، الطبعة الثانية ، (١٤١٥هـ-١٩٩٤م) .
- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم ، للدكتور علي جمعة محمد ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- مفاهيم الجمال ، للدكتور أسامة القفاش ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .
- بناء المفاهيم ، رؤية معرفية ونماذج تطبيقية ، فريق من الباحثين (جزئين) .

ثالث عشر : سلسلة التنمية البشرية :

- دليل التدريب القيادي ، للدكتور هشام الطالب ، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م) .

رابع عشر : سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي :

- القيادة الادارية في الإسلام ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو العينين أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- أسواق الأوراق المالية ، للدكتور سمير عبد الحميد رضوان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد محمود البعلي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية ، للدكتور عاشور عبد الجواد عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- رسالة البنك الإسلامي ومعايير تقويمها ، للدكتور عبد الشافي محمد أبو الفضل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- تقييم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- بيع المرابحة في المصارف الإسلامية ، للدكتور فياض عبد المنعم حسنين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الإجارة بين الفقه الإسلامي والتطبيق المعاصر ، للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

- التطبيق المعاصر لعقد السلم ، للدكتور محمد عبد العزيز حسن زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية ، للدكتور صبري حسنين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الاعتمادات المستندية ، للدكتور محي الدين إسماعيل علم الدين ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- القرض كأداة للتمويل في الشريعة الإسلامية ، للدكتور محمد الشحات الجندي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ، للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية ، للدكتور الغريب ناصر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- المنظومة المعرفية لآيات الربا في القرآن الكريم ، للدكتور رفعت السيد العوضي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ، للدكتور محمد عبد المنعم أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- دراسات الجدوى الاقتصادية في البنك الإسلامي ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- التعامل في أسواق العملات الدولية ، للدكتور حمدي عبد العظيم ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- دور القيم في نجاح البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان صديق ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية ، للدكتور حسن يوسف داود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- النشاط الاجتماعي والتكافلي للبنوك الإسلامية ، للدكتورة نعمت مشهور ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- تقويم العملية الادارية في المصارف الإسلامية ، للدكتورة نادية حمدي صالح ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- المسئولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية ، للدكتور عبد الحميد عبد الفتاح المغربي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية ، للدكتور محمد جلال سليمان ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي ، للدكتورة كوثر عبد الفتاح محمود الأبجي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- المنهج المحاسبي لعمليات المرابحة في المصارف الإسلامية ، للدكتور أحمد محمد محمد الحلبي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
- أسس إعداد الموازنة التخطيطية ، للدكتور محمد البلتاجي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

- معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية ، للدكتور محمد محمد علي سويلم ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

- مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية ، للدكتور حسين موسى راغب ، الطبعة الأولى ،(١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

- الغرامة المالية ، عصام أنس الزفتاوي ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٧م) .

خامس عشر : موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية :

- عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية ، إعداد لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين ، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

سادس عشر : مشروع العلاقات الدولية في الإسلام :

- المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكاترة نادية محمود مصطفى ، ودوده عبد الرحمن بدران ، أحمد عبد الونيس شتا ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام ، للدكاترة سيف الدين عبد الفتاح ، عبد العزيز صقر ، أحمد عبد الونيس شتا ، مصطفى منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- الدولة الإسلامية ، وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام ، للدكتور مصطفى محمود منجود ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب ، للدكتور عبد العزيز صقر ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم ، للدكتور أحمد عبد الونيس شتا ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي ، للدكتورة نادية محمود مصطفى، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- الدولة الأموية دولة الفتوحات ، للدكتورة علا عبد العزيز أبوزيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- الدولة العباسية ، للدكتورة علا عبد العزيز أبو زيد ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- العصر المملوكي ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية ، للدكتورة نادية محمود مصطفى ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

- وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة ، للدكتورة ودودة عبد الرحمن بدرن ، الطبعة الأولى ، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م) .

المَعهَد العَالَميّ لِلفِكر الإسْلاميّ

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH

هذا الكتاب

* طرحت فكرة التحيز في المصطلح والمنهج والعلم من جانب الكثير من الباحثين والعلماء حيث برز إدراك متزايد أن العلوم ليست محايدة تماماً بل تعبر عن مجموعة من الأسئلة الكلية والقيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج .

* وإذا كانت هذه الفكرة قد نوقشت من قبل فى سياق الحديث عن الهوية و الخصوصية فإن أحداً لم يحاول بشكل منهجي وشامل دراسة قضية التحيز فى العلوم وتأسيس علوم جديدة تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بالحضارة الإسلامية المعاصرة .

* ويعد هذا الكتاب محاولة جادة ومنظمة فى هذا الصدد تسعى لاسترجاع البعد الاجتهادى والإبداعى للمعرفة ، وهو ليس مجرد كتاب يضم بين دفتيه أبحاثاً علمية بل هو أقرب للمشروع الضخم حيث تبلورت كثير من الدراسات والأبحاث به عبر سنوات طويلة من اهتمام أصحابها بتلك الإشكالية ، كما تداعت الأفكار والدراسات بعد إثارة القضية فى ندوة عقدت تحت هذا العنوان بالقاهرة سنة ١٩٩٢ م فتوالت المساهمات حتى زادت عن عدد الدراسات الأصلية فاستغرق بذلك تحريره وإعداده ثلاث سنوات كاملة من الجهد المتواصل ، وما زال باب الإجتهاد مفتوحاً للمساهمة فى طبعاته القادمة .

* وينفرد هذا الكتاب بأن الدراسات والبحوث التى يضمها تتباين وتتفرع فى مجالاتها وتجمع بين العلوم الإنسانية والإجتماعية والطبيعية والأدب والهندسة والطب ، متجاوزة التقسيم التقليدي الضيق السائد فى كتابات كثيرة ، كما أنه يضم إسهامات مجموعة متميزة من الأساتذة جنبا الى جنب مع باحثين شبان فى عمل يعكس الرؤية المشتركة لعدد ضخم من عقول هذه الأمة فى سعيها نحو مستقبل أكثر إشراقاً وحرية وكرامة .